Das Verhältnis der Schleiermacher'schen Dialektik zur Schelling'schen Philosophie.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT (I. SEKTION)

DER

K. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN

VORGELEGT VON

GUSTAV MANN.

STUTTGART.
Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei.
1914.

Diss. München
1914

Das Verhältnis der Schleiermacher'schen Dialektik zur Schelling'schen Philosophie.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT (I. SEKTION)

DER

K. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN

VORGELEGT VON

GUSTAV MANN.

STUTTGART.
Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei.
1914.

Eingereicht am 29. Mai 1914.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Külpe und Baeumker.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juli 1914.

Herrn

Dr. med. h. c., Dr. phil. **O. Külpe**

ord. Professor der Philosophie an der Universität München

in

hoher Verehrung und herzlicher Dankbarkeit

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552317_0041

Inhaltsangabe.

Seite

1. Verhältnis Schleiermachers zu anderen Philosophen 9
2. Aeußere Beziehungen Schleiermachers zu Schelling 12
3. Ueberblick über Schellings Philosophie 15
4. Die Dialektik 20
   a) Entstehung der Dialektik 20
   b) Einleitung zur Dialektik 24
   c) Wissen und Sein 25
      Organische und intellektuelle Funktion S. 26. Ideal-Real S. 27. Denken, Wahrnehmen und Anschauen S. 27. Vergleich mit Schelling S. 28.
   d) Begriff und Urteil 31
      Schema und Formel S. 33. Angeborene Begriffe S. 34. Idealismus und Realismus S. 35. Vergleich mit Schelling S. 35.
   e) Formen des Seins 38
      Schleiermacher: Kraft und Erscheinung S. 38. Raum und Zeit S. 39. Freiheit und Notwendigkeit S. 39. Denken und Wollen S. 40. Vergleich mit Schelling S. 41. Schleiermacher: Spekulatives und empirisches Wissen S. 46. Ethik, Physik und Mathematik — Natur und Geist — S. 47. Vergleich mit Schelling S. 48.
   f) Das Absolute 50
      Schleiermacher: Absolutes Abhängigkeitsgefühl S. 51. Gott und Welt bei Schelling S. 52. Gott und Welt bei Schleiermacher S. 54. Philosophie und Religion S. 56.

Zusammenfassung 58

Benützte Literatur.

Dialektik, herausgegeben von L. Jonas, 1839, in Friedr. Schleiermachers sämtlichen Werken, III. Abt., 4. Band, 2. Teil.

Schleiermachers Dialektik, herausgegeben von J. Halpern, 1903.

Schleiermachers Werke, Auswahl in 4 Bänden von Braun & Bauer, III. Band, 1910.

Schleiermacher, Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, herausgegeben von R. Otto, 1906.

Gaß, W. Friedr., Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gass, 1852.

Jonas und Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 4 Bände. 1858—63.

Schaller, J., Vorlesungen über Schleiermacher, 1844.

Weißenborn, G., Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Dialektik, 1847.

Sigwart, Chr., Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, Jahrbücher für deutsche Theologie, Band II, 1857, S. 267 ff.

— — Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität, daselbst S. 829 ff.

— — Kleine Schriften, I. Reihe, 1881, „Zum Gedächtnis Schleiermachers", S. 221 ff.

Schenkel, D., Friedr. Schleiermacher, 1868.

Lipsius, Studien über Schleiermachers Dialektik, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Band XII, 1869 (S. 1 ff.; 113 ff.).

Dilthey, W., Leben Schleiermachers, I. Band, 1870.

— — Artikel „Schleiermacher" in Allgemeiner Deutscher Biographie, Band 31, S. 422 ff., 1890.

Quaebicker, R., Ueber Schleiermachers erkenntnis-theoretische Grundansicht, 1871.

Weiß, B., Untersuchungen über Friedr. Schleiermachers Dialektik, Z. Ph. Kr., Band 73—76, 1878/79.

Bender, W., Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, I. Teil, 1876.

Kirn, O., Artikel „Schleiermacher" in Herzogs theologischer Realenzyklop. Band 17, S. 587 ff., 1906.

— — Schleiermacher und die Romantik, 1895.

Esselborn, W., Die philosophischen Voraussetzungen von Schleiermachers Determinismus, 1897.

Bleek, H., Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, 1898.
Huber, E., Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, 1901.
Halpern, J., Der Entwicklungsgang der Schleiermacher'schen Dialektik, erschienen im A. G. Ph., 1901, Neue Folge, Band 7.
Häberlin, P., Ueber den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher, in Schweizer. theol. Zeitschr., Band 20, 1903.
Fuchs, E., Vom Werden dreier Denker, 1904.
Mulert, H., Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, in „Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus", Band III, 1907.
Wehrung, G., Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, 1907.
Süskind, H., Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909.
— — Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacher'schen Theologie, I. Teil; „Die Absolutheit des Christentums und der Religionsphilosophie", 1911.
Rezensiert von Stephan in der Th. L. Z. 1910, Nr. 3, S. 86 ff. und von Wendland, Th. R. 1910, S. 278.

Pfleiderer, O., Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 1893.
Drews, A., Die deutsche Spekulation seit Kant, I. Band, 1893.
Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie, 1905.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1912.

Schellings sämtliche Werke, 1860, Abt. I, 1—10 (II., 3).
Aus Schellings Leben. In Briefen. Herausgegeben von Plitt. 1869.
Rosenkranz, K., Schelling. Vorlesungen, 1843.
Beckers, H., Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften, Band IX, X, XI, 1863/66.
Hartmann, Ed. v., Schellings philosophisches System, 1897.
Fischer, Kuno, Schellings Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neueren Philosophie, VII. Band (Jubiläums-Ausgabe), 1899.
Jodl, Artikel „Schelling" in Allg. deutscher Biographie, Band 31, S. 6 ff., 1890.
Tröltsch, Deutscher Idealismus, Artikel in Herzogs R. E., Band VIII, 1900, S. 612 ff.
Metzger, W., Die Epochen der Schelling'schen Philosophie von 1795 bis 1802. 1911.
Braun, O., Schellings geistige Wandlungen, 1906.
— — „Große Denker", 1912.

1. Verhältnis Schleiermachers zu anderen Philosophen.

Oft genug ist Schleiermacher als Eklektiker bezeichnet worden, in dessen System sich die Spuren Platos, Spinozas, Kants, Fichtes, Schellings, Jakobis u. a. zahlreich finden lassen; schon Schleiermacher selbst schreibt scherzend an Gaß (Br. m. Gaß, S. 22): »Aus mir aber wissen sie immer noch nicht, was sie machen sollen, ... zum Spinozisten, Atheisten und Herrnhuter ist nur der Kryptokatholik das passendste vierte Prädikat!«

In der Tat lassen sich tiefgehende Einflüsse der genannten Philosophen auf Schleiermachers Denken nachweisen.

Begeistert schreibt der Uebersetzer des Plato an Brinkmann (Br. 4, 72) von dem größten Dialektiker des Altertums: »Es gibt gar keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt, und mich ins Allerheiligste, nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt so eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann, und dafür möchte ich ihm gerne einen recht würdigen Dank bringen.« Was ihm Plato für das Altertum, das war ihm Spinoza für die Mystik und Philosophie des Pantheismus. »Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza!« ruft Schleiermacher feierlich in den Reden über die Religion aus (Reden, Otto S. 35), »ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.« Pfleiderer weist (S. 295 f.) darauf hin, wie gerade die Plato- und Spinozastudien es waren, die Schleier-

macher ein Gegengewicht finden ließen gegen den subjektiven Idealismus »in der zuchtlosen Extravaganz« der Romantiker, mit denen Schleiermacher freundschaftlich verbunden war, und wie für ihn die Verbindung der Alleinheitslehre mit der Transcendentalphilosophie die Brücke zu einer neuen religiösen, wie gleichzeitig für Schelling zu einer neuen spekulativen Weltanschauung wurde.

Mit keinem Philosophen jedoch hat sich Schleiermacher gründlicher und ernstlicher auseinandergesetzt als mit Kant. In vollendeter Weise hat Dilthey in seinem »Leben Schleiermachers« gerade die Stellung zu Kant klargelegt, die Schleiermacher in den entscheidenden Jahren seiner Jugendentwicklung gewann, und dabei betont, wie die anhaltende Vertiefung in den kritischen Standpunkt ihm ein Uebergewicht über seine romantischen Freunde Schelling und Schlegel gab. Im Herbst 1787 lernte der Neunzehnjährige die »Kritik der reinen Vernunft« kennen und kam von da an nicht mehr von Kant los. Fast ausschließlich beschäftigte er sich die folgenden Jahre mit ihm; an Kants Schriften »lernte Schleiermacher sozusagen denken« und mit 26 Jahren »nagte er« — wie er selbst sagt — »noch immer an der räucherigen Schwarte der Kant'schen Philosophie« (Dilthey S. 83f.). In positiver wie in negativer Beziehung ist Schleiermachers philosophische Entwicklung an Kant orientiert; sorgfältig prüfend wahrt er sich seine selbständige Stellung, er nimmt die kritischen Resultate der Erkenntnislehre an und begründet in den philosophischen Rhapsodien über »Das höchste Gut« und »Ueber die Freiheit des Menschen« seinen Gegensatz zu dem auf ethische Analyse gegründeten positiven Gedankenbau Kants von der Idee Gottes, der Unsterblichkeit und der Freiheit.

Wie groß der mächtige Einfluß des »Kantianers« Fichte auf seine Zeit war, sehen wir besonders in den »Monologen« Schleiermachers; sie sind, wie Pfleiderer sagt (S. 295), »das poetisch-rhetorische Echo der Fichte'schen Wissenschaftslehre, der Triumphgesang des sich absolut fühlenden Ich.« Fichte und Schleiermacher lernten sich 1799 in Berlin persönlich kennen, und es ist interessant, was Schleiermacher unterm 4. Januar 1800 an Brinkmann schreibt (Br. 4, S. 53): »Fichte habe ich freilich kennen gelernt, er hat mich aber nicht sehr affiziert. Philosophie und Leben sind bei ihm — wie er es auch als Theorie aufstellt — ganz getrennt, seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, solange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, alles was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand

machen könnte. Ehe er kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden und ihm meine Meinung zu eröffnen, daß es mir mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine. Diese Segel habe ich aber bald eingezogen ... Lehrreich ist er nicht, denn detaillierte Kenntnisse scheint er in andern Wissenschaften nicht zu haben, sondern nur allgemeine Uebersichten, wie unsereiner sie auch hat. Das ist übrigens sehr schade, weil er eine ganz herrliche Gabe hat, sich klar zu machen, und der größte Dialektiker ist, den ich kenne. So sind mir eben auch keine originellen Ansichten oder Kombinationen vorgekommen, wie er denn überhaupt an Witz und Phantasie Mangel leidet.« Neben dem Mangel an persönlicher Sympathie finden wir auch öfters eine Abneigung gegen das philosophische System Fichtes. Am meisten ist dieser Gegensatz ausgesprochen in Schleiermachers Kritik von Fichtes »Bestimmung des Menschen« vom Sommer 1800, von der Schleiermacher voraussieht, daß sie ihm »wahrscheinlich seinen Unwillen zuziehen werde«. »Die Tugendlehre«, sagt Schleiermacher, »verdient gar sehr, daß man sie studiert«, doch glaubt er sich vor dem »Verfichten« sicher (Br. 4, S. 74).

Mit Jacobi fühlte sich Schleiermacher sehr verbunden. »Die Zuneigung ruhte auf einer inneren Verwandtschaft mit der edlen Individualität dieses Mannes, in welchem ein scharfer und tiefer Verstand mit einem regsamen, sittlich fein fühlenden, durch keine Argumente beirrbaren Gefühlsleben, mit einem unersättlichen Bedürfnis, sich auf die eigene Individualität zu besinnen und fremde aufzufassen, verknüpft war« (Dilthey, S. 329 f.). Viele, die man Fichtianer nennt, schreibt Schleiermacher in dem schon erwähnten Brief (Br. 4, S. 74), näherten sich dem Geiste nach gar sehr Jacobi; nur müßte Jacobi dekretieren, daß Philosophie und Mystik gänzlich auseinanderliegen, und daß der ganze Schein ihres Zusammenhangs nur daher kommt, weil sie sich in der Tangente berühren.

Zu Hegel stand Schleiermacher in entschiedenem Gegensatz; Hegel hatte zu wenig Verständnis für ihn; er spottete über das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, wonach der »Hund der beste Christ« sei. Schleiermacher schreibt darüber an Sack (Br. 4, S. 306): »Dergleichen muß man nur mit Stillschweigen übergehen« (vgl. auch Gaß, Br. S. 180).

Neben den erwähnten philosophischen Einflüssen wirkte vor allem die große dichterische Bewegung jener Zeit auf Schleiermacher ein; seine ersten Werke sind uns nur im Rahmen der Romantik recht verständlich, mit der ihn be-

sonders eng die Freundschaft mit Friedrich Schlegel verband. Schleiermacher, der »Theologe unter den Romantikern«, hat vor allem in den »Reden« und »Monologen« dem Gefühl und der Anschauung in der Religion wieder zu ihrem Recht verholfen und so die Haupttendenz der Romantik, »auf allen Lebensgebieten gegen die verständige Reflexion und Aufklärung zu protestieren und Recht und Wert der Unmittelbarkeit, des Gefühls und der Phantasie, der Ahnung und Anschauung zur Geltung zu bringen auf das religiöse Gebiet angewandt« (Pfleiderer).

Doch trotz aller Einflüsse ist Schleiermacher kein oberflächlicher Eklektiker gewesen; unter schweren inneren Kämpfen hat er sich aus der Enge des Herrnhutischen Pietismus zu einem »Herrnhuter höherer Ordnung«, wie er selbst sagt, entwickelt; »hier,« schreibt er unterm 30. IV. 1802 aus Gnadenfrei (Br. 1, S. 309), »entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat.« Die Wärme seines tiefreligiösen Gemüts ließ ein dauerndes Verweilen im Banne der Aufklärung und des Kant'schen Kriticismus nicht zu, und was wir bei ihm finden von Platos Dialektik, Spinozas Pantheismus, Fichtes Idealismus und Schellings Identitätsphilosophie, ist verschmolzen zu einem selbständigen System von originellem Gepräge; er selbst vergleicht sich mit einer Pflanze, die einen Boden braucht und die nur durch beständige Zirkulation und Assimilation beim Leben erhalten werden könne (Br. 1, S. 230).

Es mußte kurz auf die, für Schleiermachers Entwicklung besonders wirksamen Einflüsse hingewiesen werden, ehe wir uns der Darstellung seines Verhältnisses zu Schelling zuwenden.

2. Aeußere Beziehungen Schleiermachers zu Schelling.

In den Briefen und Tagebuchnotizen Schleiermachers finden sich mehrfach Bemerkungen über sein Verhältnis zu Schellings Person und Philosophie. Daß Schleiermacher dessen naturphilosophische Schriften schon früh kannte, beweisen die Einträge in seinem Tagebuch (Dilthey, Denkmäler, Anhang S. 99, 100 und 101). In einem Brief aus dem Jahre 1800 bittet ihn Friedrich Schlegel, Schellings »Weltseele« zu »notizieren« (Br. 3, S. 151), er wolle dann die Natur-

philosophie übernehmen. 1801 schreibt Schleiermacher (Br. 1, S. 295): »Was Schelling vorgetragen hat (es ist im neuesten Stück seines Journals für spekulative Physik), mag wohl nicht mehr im Gebiete der Philosophia prima liegen; es ist aber sehr genialisch und sehr schön und ich erwarte Gutes davon.« Doch fürchtet Schleiermacher, als er nach Würzburg kommen soll, nicht zu seinem Kollegen Schelling zu passen, der ihm mit seiner liebeleeren Weisheit — denn anders hat sie ihm noch nie erscheinen wollen — und seinem ganzen Schreckenssystem ein unangenehmer Nachbar wäre (Br. 3. S. 179). Schelling und Goethe nennt er (Br. 1, S. 320) zwei mächtige Geister, aber er werde nie in Versuchung geraten sie zu lieben; er nennt Schelling zwar »eine ungleich reichere Natur als Fichte«, fürchtet aber doch fast, »daß er Fichtes ähnlicher ist, als man denkt« (Br. 4, S. 94). Er bittet Brinkmann (Br. 4, S. 98), ihn nicht ganz mit der Transzendentalphilosophie zu identifizieren; hat (Br. 4, S. 151) für Schelling »gar keine parteiische Vorliebe«, freut sich aber herzlich (in demselben Brief) über den Rezensenten der »Weihnachtsfeier«, der so schön geschrieben habe, als man in einer Rezension nur schreiben kann. »Ich möchte ihn kennen und glaube, daß ich mich über das, was ich für Mißverstand halte, sehr leicht mit ihm einigen würde. Einige glauben, es ist Schelling.« Aufgebracht über die Polemik Schellings gegen Jacobi, nennt ihn Schleiermacher einen »argwöhnischen, verbissenen Menschen« (Br. 4, S. 187), und unter seinen Tagebucheinträgen finden wir die Bemerkung (Dilthey, Anhang S. 131): »Schelling ist im Journal grob und scurril. Das ist unphilosophisch und ist damit nichts gewonnen.« Wichtiger als diese gelegentlich eingestreuten Bemerkungen ist die ausführliche Rezension von Schellings »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« vom 21. April 1804 (Br. 4, S. 579 ff.), die im ganzen in einem entgegenkommenden, freundlichen Ton gehalten ist. Der Grund für diese in auffallender Weise von anderen Aeußerungen Schleiermachers über Schelling sich unterscheidende Gesinnung mag wohl, wie Süskind annimmt, darin zu finden sein, daß Schleiermacher in der Methodologie, in den allgemeinen Prinzipien Schellings und dem aus ihnen entworfenen System der Wissenschaften die lange gesuchte Grundlage für seine eigene Ethik gefunden hat (Süskind S. 59). Auffallend ist umgekehrt der Gegensatz der Beiden, der sich in der Aufnahme der »Reden« bei Schelling ausdrückt. Schelling fühlte sich (ähnlich wie Goethe) von den Reden Schleiermachers abgestoßen. Zwar gehen beide Philosophen von der Anschauung des Universums

aus, aber Schelling betrachtet die Natur mit den Augen des Naturforschers und Dichters, während für Schleiermacher das Unendliche nur im religiösen Gemüte gegenwärtig ist. Schelling hat zwar »Hochachtung« vor den Reden, doch war der erste Eindruck wohl ähnlich demjenigen auf Goethe, der, wie Fr. Schlegel an Schleiermacher berichtet, nach dem ersten begierigen Lesen von zwei und drei Reden, Wilhelm Schlegel gegenüber die Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen konnte; »je nachlässiger indessen der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung« (Schleiermacher, Br. 3, S. 125). — Die allgemeine Begeisterung für die Reden wurde Schelling zu stark, und er, der sie nur oberflächlich kannte, entwarf sein »Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens«, dessen Aufnahme im »Athenäum« Goethe jedoch zu verhindern wußte. Wir sehen aus dem in Hans Sachs'scher Art verfaßten Spottgedicht, wie weit Schelling damals von jeder Romantik im Sinn eines Novalis und Schleiermacher entfernt war. Eine »derbe Naturvergötterung lag ihm näher als jede andere religiöse Schwärmerei« (Fischer, S. 40):

„Weiß nicht, wie sie's können treiben
Von Religion reden und schreiben . . .
Sondern behaupte zu dieser Frist,
Daß nur das wirklich und wahrhaft ist,
Was man kann mit den Händen betasten . . .
Darum ist eine Religion die rechte,
Müßt' sie im Stein- und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen . . .
Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen . . .
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen . . .
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben . . .“

usw. usw.

(Schelling, Br. 1, S. 282 ff.)

Es überrascht uns, daß Schelling schon wenige Jahre später zu einer tieferen Erkenntnis der Reden fortgeschritten war, und daß sie ihn zu seinem eigenen Erstaunen mächtig

ergriffen. Unterm 3. Juli 1801 schreibt er an Wilhelm Schlegel (Schelling, Br. 1, S. 345): »Ich muß Ihnen noch schreiben, daß ich ein sehr eifriger Leser und Verehrer der Reden über die Religion geworden bin. Sie wissen, wie es mir aus einer unverzeihlichen Nachlässigkeit und Trägheit darüber ergangen war. Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen betrachten kann. Ohne diese Orginalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen. Das Werk, wie es ist, scheint mir bloß aus sich selbst entsprungen, und es ist dadurch nicht nur die schönste Darstellung, sondern zugleich selbst ein Bild des Universums, und gleichwohl muß, wer etwas derart hervorbringen will, die tiefsten philosophischen Studien gemacht haben — oder er hat durch blinde göttliche Inspiration geschrieben.«

Sehr eingehend hat Süskind den Einfluß der Schellingschen Philosophie auf Schleiermachers Entwicklung bis zum Jahr 1809 nachgewiesen und dabei besondere Aufmerksamkeit auf die »Reden« und die Verschiedenheit zwischen der 1. und 2. Auflage der Reden verwendet. Da er aber gerade auf die Beziehungen zur Dialektik nicht ausführlicher eingeht, so darf meine Arbeit neben seinem vortrefflichen Buch einen selbständigen Wert beanspruchen.

---

3. Ueberblick über Schellings Philosophie.

Es ist nicht leicht ein Bild von der, wie Braun sagt, »durchaus nicht ausgeglichenen und sehr kontrastreichen Gesamterscheinung« der Schelling'schen Philosophie zu zeichnen. »Sie befindet sich in beständigem Flusse, fast jede Schrift zeigt sie in neuer Wendung und stets sind es fremde Gedanken, deren Aufnahme die Verschiebung verursacht . . .; dazu kommt eine erstaunliche Beweglichkeit des Denkens, vermöge deren jede dargebotene Anregung sofort ergriffen und in das Eigene hineingearbeitet, dabei aber unversehens der bisherige Standpunkt mit einem etwas veränderten vertauscht wird.« (Falckenberg.) »An Streben nach immer höherer Vollkommenheit in der Darstellung hat es Schelling gewiß nicht gefehlt; jedes Buch, jeder Aufsatz beinahe nimmt bei ihm einen neuen Anlauf. Aber die Ruhe und Ausdauer konsequenter Durchbildung haben ihm allerdings gemangelt

und so hat er zwischen den Abstraktionen der Scholastik und den Phantasien der Poesie hin- und hergeschwankt« (Rosenkranz, S. 314 f.). Auch Eduard v. Hartmann, der versucht hat, in einer von den gewöhnlichen, chronologischen Darstellungen abweichenden Art ein einheitliches, zusammenhängendes Bild des gesamten Schelling'schen Denkens zu entrollen, indem er das System in seine einzelnen Bestandteile auflöste und jeden einzelnen in Längsschnitten so weit verfolgte, als er sich in den gegebenen Quellen vertreten vorfand, bemerkt (S. VIII): »Das Verständnis Schellings wird durch seine vieldeutige, schwankende und bis zur Vertauschung der Gegensätze unbeständige Terminologie mehr als durch irgend etwas anderes erschwert.« — Zunächst ist auch bei Schelling Nachdruck zu legen auf den Einfluß fremder philosophischer Systeme und herrschender Zeitströmungen, vor allem der Romantik, deren »Philosoph« Schelling, neben Schleiermacher, dem »Theologen«, genannt worden ist. Sieben Jahre jünger als Schleiermacher, hatte er schon als sechszehnjähriger Tübinger »Stiftler« das Studium der Kant'schen Vernunftkritik zum erstenmal vollendet. Eine ungewöhnliche Leichtigkeit geistigen Auffassens und Schaffens zeichnete den genialen, frühreifen Jüngling aus. Er vermißte bei Kant die letzte Begründung: Die Einheit des Prinzips, und findet sie bei Fichte, der in der Wissenschaftslehre aus dem Ich alle philosophische Erkenntnis ableitet. Aber nicht gelöst ist bei Fichte die naturphilosophische Frage, und hier setzt Schelling ein; er sollte die Wendung und den Anfang der neuen, vom kritischen Geist erfüllten Welterkenntnis machen, und darin lag seine hauptsächliche Bedeutung in der deutschen Philosophie nach Kant.

Noch ganz in den Bahnen Fichtes bewegt sich Schellings erste größere Schrift: »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« aus dem Jahr 1795, die Fichte geradezu als »Kommentar« seiner Wissenschaftslehre betrachtete. Auch die aus demselben Jahr stammenden »Briefe über Dogmatismus und Kriticismus« und die in den beiden folgenden Jahren erschienenen »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« sind in ihren Grundgedanken mit Fichtes Philosophie verwandt. Das Prinzip der ganzen Philosophie ist »nichts anderes, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus gesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Konstruieren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist.« (Schelling, W. I. 1, S. 414.)

Metzger sucht die philosophiegeschichtliche Tradition, den frühesten Schelling einfach als Fichte-Schüler abzutun, als unhaltbar darzustellen: Der mystisch-spekulative Standpunkt von 1795 stehe der methodischen Leistung der Wissenschaftslehre — von der Schelling damals nur die ersten Bogen kannte — fremd gegenüber, Schelling biete hier einen ontologischen Monismus des Absoluten, der hinsichtlich seines Gegenstandes über Spinoza nicht hinauskomme, und dessen subjektives Korrelat dem Jacobischen Mystizismus des Gefühls nur allzu verwandt sei. Doch werde Schelling im Verlaufe dieser Fichteperiode (es sind die Jahre 1795—97) in der Tat zum Fichte-Schüler (cf. Metzger S. 4, auch S. 36 und 126 f.). — Jedenfalls deuten bereits die »Ideen zu einer Philosophie der Natur« (1797) und die Schrift »Von der Weltseele« (1798) den selbständigen Standpunkt Schellings an, den er dann 1799 in seinem »Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« einnimmt. Der Natur kann Unbedingtheit zugeschrieben werden, wenn sie als »schlechthin tätig« angesehen wird. Absolute Tätigkeit ist nur durch ein unendliches Produkt darstellbar. Die Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen ist höchstes Problem der Wissenschaften und die Transzendentalphilosophie hat es in der höchsten Allgemeinheit zu lösen; die untergeordneten Wissenschaften lösen es für besondere Fälle. Die Naturphilosophie muß vor allem, um nicht in ein leeres Spiel mit Begriffen auszuarten, eine entsprechende Anschauung nachweisen. Das Unendliche in der äußeren Anschauung kann gar nicht dargestellt werden als durch eine Endlichkeit, die nie vollendet, d. h. selbst unendlich ist, mit anderen Worten: durch das unendlich Werdende. Die unendliche Tätigkeit muß durch eine in der Natur selbst liegende entgegengesetzte Tätigkeit »gehemmt« werden, wenn es zu endlichen Produkten kommen soll (Schelling, W. I. 3, S. 14 ff.). — Auf die Einzelheiten der Schelling'schen Darlegungen können wir hier nicht eingehen; er faßt gegen den Schluß seines Entwurfs (S. 260 f.) seine Ansicht zusammen: »Homogeneität ist durch die ganze Natur nur Ausdruck eines Indifferenz-Zustandes; wo das Homogene sein Heterogenes berührt, wird es aus dem Indifferenzpunkt gesetzt; es ist also eine Ursache, die in die Natur den ursprünglichsten Gegensatz gebracht hat, diese Ursache können wir durch die Ursache des ursprünglichen Magnetismus bezeichnen. Durch diese Ursache ist eine im Universum ins Unendliche sich erstreckende Wirkung durch Verteilung, durch diese ein Indifferenz-Zustand für jedes einzelne Pro-

dukt, durch diesen Indifferenz-Zustand die Möglichkeit einer Differenz im Homogenen, dadurch die Möglichkeit eines dynamischen Prozesses und insbesondere des chemischen, als einer Auflösung des Heterogenen im Heterogenen bedingt. Die Wirklichkeit des dynamischen Prozesses für jedes einzelne Produkt ist bedingt durch Mitteilung, welche im Universum ins Unendliche statthat, und deren allgemeines Medium für den uns bekannten Teil des Universums das Licht ist.« — Einen neuen Abschnitt in Schellings naturphilosophischem System bedeutet sein 1800 erschienenes »System des transzendentalen Idealismus« und seine »Identitätslehre«, die in der »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801) ausgeführt ist, in dem die Natur aus dem Prinzip der absoluten Identität begründet wird. In den dem Identitäts-System vorausgehenden Schriften herrscht die Anschauungsweise vor, wie wir sie im »epikurischen Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens« kennen gelernt haben; doch vom höheren Standpunkt der Identitätslehre aus auf seine bisherige Natur-Philosophie zurückblickend, stellt Schelling sich nun hauptsächlich die Aufgabe, als die Urprinzipien der Natur, als die Wurzel alles Naturlebens, die Materie im Urgegensatz der Schwere und des Lichts darzustellen, und wir bemerken »in Sprache und Darstellung schon den Eintritt der Identitätslehre in die theosophische Fassung« (Fischer, S. 355).

An Schellings Transzendentalphilosophie interessieren uns besonders die Ausführungen über die Vorstellung der objektiven Realität aus dem reinen Selbstbewußtsein, über Empfindung und Anschauung, Begriff und Urteil, Wollen und Handeln, auf die beim Vergleich mit der Dialektik näher einzugehen ist. Im Identitäts-System zeigt uns Schelling die absolute Identität als die Synthesis oder prästabilierte Harmonie des Subjekts und Objekts, Bewußten und Bewußtlosen, Freien und Notwendigen. — Die immer fühlbarer gewordene Entfremdung von Fichte führte im Dialog »Bruno« zum vollständigen Bruch; Fichte, der »Lucian« des Dialogs, wird zur Anerkennung einer über ihn hinausgehenden Philosophie gebracht, was der wirkliche Fichte auf das entschiedenste ablehnte. In der Schrift »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803) zeigt Schelling zum erstenmal seine Weltanschauung als Ganzes in geschlossener Form. Diese von Schleiermacher ausführlich rezensierte Schrift, die die Philosophie als den einheitlichen Mittelpunkt alles Wissens darstellt, war zweifellos die auf Schleiermacher einflußreichste. Rosenkranz bezeichnet sie

(S. 207) als die schönste Blüte von Schellings akademischer Wirksamkeit, als die populärste Darstellung seiner Philosophie.

Mit der im folgenden Jahr (1804) erschienenen Schrift »Philosophie und Religion« wendet sich Schelling bereits dem neuen »theosophischen« Stadium seiner Philosophie zu. Die Entstehung einer endlichen Welt aus Gott wird in platonischem Sinne durch Abfall der Ideen oder Seelen erklärt, die Rückkehr der Welt in ihren Ursprung ist die Geschichte. Schelling, bei dem zu dem Bruch mit Fichte 1807 auch noch die Entfremdung von Hegel getreten war, gerät nun in München in den Bannkreis seines Freundes Baader, mit dem ihn das Studium des Mystikers Jakob Böhme verbindet. Die bedeutendste Schrift dieser Periode lautet: »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809). Das Wesen des Absoluten ist der Wille, der an sich bestimmungslos, sich selbst zu dem bestimmt, was er sein will. Der dunkle Grund, die Natur in Gott, ist nicht Ursache sondern Basis der Existenz Gottes; dieser Grund der Existenz erregt die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, ist ein unbewußter Drang, bewußt zu werden. Eigenwillen und Universalwillen sind das Prinzip jedes Dings. Diesen Standpunkt der Freiheitslehre verteidigt Schelling in den beiden Streitschriften gegen Jacobi und Eschenmayer aus den Jahren 1812 und 1813, von denen »Das Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi« allgemeineres Interesse beansprucht. Jacobi hat Naturalismus und Theismus als sich ausschließende Systeme dargestellt, wogegen Schelling gerade die Einheit der beiden Systeme als den wahren Gottesbegriff und einen einseitigen, ausschließlichen Theismus als die Quelle des Atheismus bezeichnete.

»Die Stuttgarter Privatvorlesungen« aus dem Jahre 1810 und das Fragment »Die Weltalter« (1811—15) erschienen erst nach Schellings Tode aus seinem Nachlaß. Die späteren Schriften über die »Philosophie der Mythologie und Offenbarung«, die sämtlich erst aus seinem Nachlaß herausgegeben wurden, enthalten die sogenannte »Positive Philosophie« Schellings; sie läßt sich in ihren Wurzeln zwar bis auf die Schriften des Identitäts-Systems und der Freiheitslehre verfolgen, zeigt jedoch eine große Verschiedenheit der Standpunkte im Vergleich mit diesen. Schelling arbeitet sich damit, wie Drews sagt (S. 328), »in die öden, unfruchtbaren Gefilde der mittelalterlichen Scholastik« hinein; er verliert sich in theosophisch-gnostischen Spekulationen über Schöpfung und Sündenfall, die Person Christi, »dichtet eine sinnlich-übersinnliche Welt der Schatten und gibt die Schattenspiele,

die er hier produziert, für die realen Werdeprozesse der Gottheit und der Weltgeschichte aus, womit er sich von der schlicht und nüchtern verstandenen Erfahrung verirrt« (Pfleiderer S. 349).

4. Die Dialektik.

a) Entstehung der Dialektik.

Schleiermacher hat im Jahre 1811 in Berlin zum erstenmal über Dialektik gelesen. Doch beschäftigte ihn der Gedanke einer philosophischen Begründung seiner Weltanschauung schon viel früher. Schon im Winter 1804 auf 1805 trug er in Halle unter dem Titel »Fundamentallehre« eine Grundlegung seiner Ethik vor, von der er (Br. 2, S. 9) schreibt: »Das über die Fundamentallehre leidet etwas unter dem Uebrigen und wird sehr fragmentarisch; aber seinen Endzweck, daß es die Leute lehre, unter dem Begriff die Idee aufzusuchen, soll es doch wohl erreichen«. Diese Fundamentallehre ist zwar nicht erhalten, aber es ist kein Zweifel, daß wir es hier mit der frühesten Fassung der Dialektik zu tun haben, und wenn Schleiermacher schon 1800 an Friedrich Schlegel schreibt (Br. 3, S. 233): »Als ob Schelling das Fach der Transzendentalphilosophie gepachtet hätte! Ich denke, ich will mir mein Recht daran nicht nehmen lassen,« oder wenn er 1801 E. v. Willich mitteilt, daß ihm aus Anlaß seiner Platoarbeiten in der Bahn der Philosophie tausenderlei durch den Kopf gehe, und fortfährt: »Ich fühle wohl, daß ich auf diese oder jene Art darin eingreifen sollte, aber dann denke ich wieder, ich will mir Zeit lassen, ich habe noch viel zu Gute bei der Welt und bei den Philosophen namentlich, was ich ihnen gegeben habe, ohne daß sie es genommen haben« (Br. 1, S. 295), so sehen wir, daß Schleiermacher schon lange beabsichtigte, mit einer philosophischen Arbeit auf den Plan zu treten. Freilich seine anderen Arbeiten ließen ihn lange nicht dazu kommen; noch im Jahre 1810 wünscht er die Berufung seines Freundes Steffens nach Berlin, dessen Vorträge ihm für seine Ethik lieb wären, »da er selbst allgemeine Philosophie nie vortragen werde« (Br. 4, S. 175). Doch bereits im selben Jahre äußert er sich gegen Gaß (Br. S. 87), daß er sich verschworen habe, solange Fichte der einzige Professor der Philosophie sei, kein philosophisches Kollegium zu lesen; »und«, fährt er fort, »sollte sich das bis Ostern

ändern, so hätte ich Lust, erst als Einleitung zu meinen philosophischen Vorlesungen die Dialektik zu versuchen, die mir lange im Kopfe spuckt«. Steffens kam nicht nach Berlin, und Schleiermacher entschloß sich endlich, selbst die philosophischen Grundlagen für seine übrigen Kollegien zu geben.

Innerhalb der 20 Jahre von 1811—1831 hat er sechsmal Dialektik gelesen: 1811, 1814, 1818, 1822, 1828, 1831. Sie gehört zu dem am schwersten verständlichen, was wir von Schleiermacher besitzen. Leider hat er sie weder selbst für den Druck vorbereitet, noch ein vollständiges Manuskript seiner Vorlesungen hinterlassen. Außer der »Einleitung«, die Schleiermacher kurz vor seinem Tode druckfertig niederschrieb, fanden sich in seinem Nachlasse fast nur Zettel mit kurzen Notizen vor, die er sich teils vor, teils nach der Vorlesung machte. Mit Hilfe dieser und von Kollegien-Heften, die ihm aus allen Vorlesungen zur Verfügung gestellt wurden, gab Schleiermachers Schüler Jonas im Jahre 1839 die Dialektik heraus. Schleiermacher hatte nämlich die Gewohnheit, seine Vorlesungen nicht schriftlich auszuarbeiten, sondern er ließ, nachdem er eingehende Vorstudien gemacht, seinen Gedanken auf dem Katheder freien Lauf, und so kam ihm manches dort »durch Inspiration«, was er des Aufzeichnens für die Zukunft wert erachtete, und woraus ihm so noch eine »Nacharbeit« entstand (cf. Br. an Brinkmann 4, S. 113).

Wie sehr Schleiermacher die Dialektik beschäftigte, und wie gern er sie selbst für den Druck herausgegeben hätte, beweisen uns verschiedene Stellen aus seinen Briefen. Nachdem er sie zum erstenmal zu lesen begonnen hatte, schrieb er an Gaß (S. 94): »Und nun gar die Dialektik, diese kostet eine schmähliche Zeit, der Entschluß hat lange in mir gewurmt, ich bin aber doch froh, daß er zum Durchbruch gekommen ist. Als ich anfing, waren mir erst die Hauptmassen klar, nun verbreitet es sich allmählich mehr ins einzelne, und ich hoffe, das Ganze soll gut werden.«

In der Tat scheint er von der Wirkung seiner Vorlesung nicht unbefriedigt gewesen zu sein, denn im Juli 1812 schreibt er an Brinkmann (Br. 4, S. 186): »Dann habe ich auch eine Art von spekulativer Philosophie vorgetragen unter dem Titel Dialektik und ich hoffe, daß schon auch das erstemal der Grund wenigstens zu einer ziemlich klaren Darstellung gelegt ist.« und 1818, nachdem er schon zum drittenmal seine Dialektik gelesen, äußert er gegen denselben Freund (Br. 4, S. 241), daß er in den letzten Jahren Politik, Psychologie und Dialektik »nach seiner eigenen Weise« vorgetragen habe, von denen er hoffe, daß, »wenn sie auf dem

Papiere stünden, sie sich seines Beifalls erfreuen sollten.« Schon um die fortwährenden Angriffe wegen seines Pantheismus zum Schweigen zu bringen, hätte er gerne die Dialektik herausgegeben; er schreibt im Jahre 1826 mit Beziehung darauf: »Positiveres wird sich nur im Zusammenhang vortragen lassen, wenn es mir gelingt, wenigstens einen kurzen Abriß meiner Dialektik noch mitzuteilen« (Br. 4, S. 359). Schleiermacher kam nicht mehr so weit; kurz vor seinem Tode im Jahre 1834 übergab er Jonas seine Papiere: »Laß Dir angelegen sein,« sagte er, »daraus vor allem, so gut es sich wird machen lassen, die Dialektik, die christliche Sittenlehre und meine Ansichten über die Apostelgeschichte zusammenzustellen und in Druck zu geben« (Weiß, Bd. 73, S. 13).

Jonas hat diesen Auftrag mit großer Sorgfalt und Pietät erfüllt; er legte als den ausführlichsten Entwurf den vom Jahre 1814 zu Grunde und stellte ihn voran; die übrigen Aufzeichnungen fügte er als Beilage A—F an; die ausgedehnten Auszüge aus Kollegheften finden wir unter dem Haupttext. Doch die Anordnung der Jonas'schen Ausgabe hatte für den praktischen Gebrauch manche Nachteile, vor allem wurde durch die Voranstellung des zwar vollständigsten Entwurfs von 1814 der letzte und reifste Entwurf in Beilage E vom Jahre 1831 in den Hintergrund gedrängt, und so unternahm J. Halpern, nachdem B. Weiß schon im Jahre 1879 in der Z. Ph. Kr., Bd. 73, noch eine Anzahl unabgedruckt gebliebener Randbemerkungen und Aphorismen veröffentlicht hatte, im Jahre 1903 eine chronologisch geordnete, vollständige Neuausgabe, in der er die geschlossene Gestalt der Dialektik in ihrer reifsten Ausbildung herzustellen bemüht war. In der von Braun (und Bauer) herausgegebenen vierbändigen Auswahl aus Schleiermachers Werken findet sich die Dialektik im 3. Bande. Sie ist ganz unter Zugrundelegung der Halpern'schen Ausgabe zusammengestellt und nur ein Auszug aus dieser. In eingehender Weise hat Halpern im Jahre 1901 im A. G. Ph., neue Folge, 7. Bd., den »Entwicklungsgang der Schleiermacher'schen Dialektik« dargelegt und die Unterschiede bezw. Fortschritte der einzelnen Fassungen herausgestellt, deren Grundgedanken übrigens im wesentlichen immer dieselben geblieben sind. Auch Weiß und Huber haben den Inhalt der einzelnen Entwürfe verglichen. Für unsere Aufgabe, das Verhältnis zu Schellings Philosophie darzustellen, kommen jedoch die einzelnen Entwürfe in ihrer Getrenntheit, und ihr Verhältnis untereinander nicht in Betracht. Dies Verhältnis müßte

untersucht werden, wenn anzunehmen wäre, daß ein Einfluß Schellings auf Schleiermacher hätte stattfinden können durch Schriften, die zwischen den einzelnen Fassungen der Dialektik erschienen sind. Diese Annahme ist aber ganz ausgeschlossen; denn abgesehen von der Bemerkung Schleiermachers in dem Brief an seine Frau vom 2. Oktober 1818, in dem er von Nürnberg aus über seinen Münchener Aufenthalt berichtet: »Schelling war verreist, woraus ich mir nicht sehr viel gemacht habe, zumal ich seine neuesten Sachen noch nicht gelesen habe, was ich schwer hätte verbergen können« (Br. 2, S. 339), müssen wir die Streitschriften zwischen Jacobi und Eschenmayer aus den Jahren 1812 und 1813 als die letzte Veröffentlichung, die Schleiermacher von Schelling zu Gesicht bekam, deshalb ansehen, weil sämtliche Schriften Schellings, von 1813 ab bis zu Schleiermachers Tod im Jahre 1834, erst aus seinem Nachlaß herausgekommen sind. Es sind vor allem: »Die Weltalter« (1811—15), »Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt« (1816—17), »Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft« (1821), »Zur Geschichte der neueren Philosophie« (1827) und »Darstellung des philosophischen Empirismus« (1827). Da auch die »Stuttgarter Privatvorlesungen« aus dem Jahre 1810 erst nach Schellings Tod veröffentlicht wurden, und da er die Polemik gegen Jacobi kannte, wie aus einem Brief an Brinkmann vom 4. Juli 1812 (Br. 4, S. 187) hervorgeht, so dürfte sich die oben angeführte Bemerkung Schleiermachers etwa auf »Die philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« vom Jahre 1809 beziehen, zu denen sich Schleiermacher übrigens ohnehin, wie wir sehen werden, inhaltlich im Gegensatz befand. Die Schriften, die also für unsere Untersuchung hauptsächlich in Betracht kommen, sind die vor 1804 erschienenen Erzeugnisse aus der Zeit der Naturphilosophie, des transzendentalen Idealismus und der Identitätsphilosophie.

Nicht anzunehmen ist andererseits, daß Schleiermachers Dialektik nach ihrem Erscheinen im Jahre 1839 noch auf die letzte Phase von Schellings Philosophie einen Einfluß geübt hat. In den Briefen Schellings vom Jahr 1839 bis zu seinem Tod 1854 ließ sich keine Notiz finden, die auf das Erscheinen dieses Werks Bezug nimmt, auch ist die sogenannte »positive Philosophie« Schellings ihrem Inhalte nach nichts weniger als mit den Prinzipien der Schleiermacher'schen Dialektik verwandt.

b) Einleitung zur Dialektik.

Wir legen die einheitliche Ausgabe von Halpern zu Grunde (zitieren auch in der Regel nach Halpern, trotz mancher Kürzungen und Umstellungen gegenüber Jonas, die nicht immer zu größerer Klarheit führen; vor allem ist zu Gunsten der Beilage E, die im Vordergrund steht, der Entwurf von 1814, im Gegensatz zu Jonas, zu wenig berücksichtigt; auch die Braun'sche Auswahl bringt hierin keinen Ausgleich) — und fragen uns zunächst, was Schleiermacher selbst in der Einleitung als die Aufgabe seiner Dialektik bezeichnet. Den Namen entlehnt er von Plato und versteht darunter (S. 54): »Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens«, »die Kunst, ein Gespräch zu führen und zu leiten«, »die Kunst von einer Differenz im Denken zur Uebereinstimmung zu kommen«; die Dialektik enthält »die Prinzipien des Philosophierens« und ist also »ein Teil der Philosophie«; Philosophieren heißt im engeren Sinne die Philosophie, d. h. »den inneren Zusammenhang alles Wissens machen«. Es mutet uns ganz »modern« an und erinnert an die Wundt'sche Definition der Metaphysik, wenn schon Schleiermacher erklärt: »alle einzelnen Wissenschaften bleiben unvollkommen, wenn nicht über ihnen eine Zentralwissenschaft schwebt, und diese ist eben die Philosophie. Von ihr getrennt ist alle Erkenntnis, sowohl die der Natur als die der Tatsachen der Menschheit, nur ein Aneinanderreihen des Einzelnen« (S. 2). — Wer soll philosophieren? Jeder, der auf ein Wissen im höheren Sinne Anspruch macht. Schelling denkt ähnlich und drückt sich nur schärfer aus, wenn er sagt: »Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig, ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitsbeziehung freigesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines anderen willen zu sein, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben« (Schelling W. I. 5, S. 256).

Empirisches Wissen, praktisches Interesse brauchen nicht in Feindschaft gegen die Philosophie zu stehen; doch »muß jeder Wissenschaftliche philosophieren, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles sein kann; aber keiner soll bloß philosophieren, weil er sonst in totem Formenwesen (Scholastik) oder in unreifen Grübeleien (Mystik) vergehen muß.« Die Dialektik soll eine Einheit von Logik und

Metaphysik darstellen, und es gebührt Schleiermacher das Verdienst, durch seinen Versuch einer Vereinigung dieser beiden Wissenschaften die alte platonische Bezeichnung wieder zu Ehren gebracht zu haben. Nicht eine Wissenschaft des Wissens ist die Dialektik, sondern eine Kunstlehre des Wissens, d. h. eine Anweisung, das Wissen zu produzieren.

Schleiermacher teilt die Dialektik ein in einen transzendentalen und einen formalen (oder technischen) Teil. Im ersteren werden uns die Grundlagen und Voraussetzungen des Wissens gezeigt, der letztere zeigt uns die Konstruktion, das Werden des Wissens. Für unsere Aufgabe kommt der transzendentale Teil in erster Linie in Betracht; wir behandeln die beiden Teile nicht getrennt, sondern nehmen die entsprechenden Abschnitte aus dem formalen in den transzendentalen Teil herüber.

c) Wissen und Sein.

Schleiermacher sucht zunächst eine Erklärung vom Wesen des Wissens aufzustellen; dasjenige Denken ist ein Wissen, welches erstens vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, und zweitens vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten entsprechend, das also die Identität des Denkens und Seins ist (S. 94). Nun, wendet Schleiermacher ein, könnte man sagen, Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen der absoluten Verschiedenheit beider, und da verweist er uns auf das Selbstbewußtsein, in dem uns beides gegeben ist: Denken und Gedachtes (S. 101). Daß diese Begründung nicht befriedigend ist, wurde von verschiedenen Seiten betont (Weiß, Bd. 74, S. 48 f.; Lipsius S. 18); besonders scharf hat Quäbicker (S. 12 f.) Schleiermachers Standpunkt angegriffen und ihm vorgeworfen, daß der einzige Beweis für die Wahrheit seiner Behauptung schließlich darin liege, daß an die gegebene Wissensdefinition appelliert werde. Fragen wir uns, was Schleiermacher zu seiner Definition veranlaßte, so werden wir den Grund in seiner Abhängigkeit von Schellings Transzendentalphilosophie zu suchen haben, auf deren Boden wir uns gestellt sehen, wenn wir folgende Aeußerung Schellings vergleichen: Der letzte Grund unseres Wissens liegt nicht außerhalb desselben, sondern innerhalb des Wissens; für uns gibt es irgend ein erstes Wissen, und ob jenseits dieses ersten Wissens noch etwas existiert, hat uns nicht zu

kümmern. Dieses erste Wissen ist nun das Selbstbewußtsein. Jede weitere Begründung lehnt Schelling kurzerhand ab; »daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unseres Wissens erst gemacht wird, — geht uns als Transzendentalphilosophen nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äußerste, die es überhaupt für uns gibt« (Schellings Werke I, 3, S. 355 f.) (cf. auch die »intellektuelle Anschauung« bei Fichte).

Es ist interessant, hier den späteren Standpunkt Schellings aus der Zeit der positiven Philosophie zum Vergleich heranzuziehen, durch den sich Schelling im Gegensatz zu seiner Identitätsphilosophie und der gesamten früheren Philosophie wissen wollte. Er unterscheidet zwischen den negativen Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, und den positiven, durch welche etwas in Wirklichkeit existiert. Die negativen Bedingungen sind die notwendigen Formen und Arten des Seins; wenn das Sein ist, so kann es nicht anders als so sein und so gedacht werden: Diese Formen fallen mit den Denknotwendigkeiten zusammen und sind das notwendig zu Denkende, das »nicht nicht zu Denkende«, ihr Thema ist das τί ἔστιν (quid sit). Die positive Bedingung, durch welche das Sein existiert, ist die Schöpfung, der Wille Gottes zu seiner Offenbarung, von dem es abhängt, daß etwas in Wirklichkeit ist: das ὅτι (oder quod sit). Die Identität von Denken und Sein gilt daher nur in Beziehung auf das Was-Sein, nicht auf das Wirklich-Sein. In Form einer Gleichung ist Schellings Gedanke der folgende: Gedacht werden müssen = so sein müssen = so und nicht anders sein können; dagegen existieren, oder in Wirklichkeit sein = geschaffen sein = Kraft des göttlichen Willens sein (cf. Fischer S. 722 f. und Schellings Werke II, Bd. 3, S. 57 ff). Aus dem Denken kann das Sein nicht abgeleitet werden, »nicht weil es ein Denken gibt, gibt es Sein, sondern weil ein Sein ist, gibt es ein Denken« (Schellings Werke II, Bd. 3, S. 161).

Kehren wir zur Dialektik zurück. Als die beiden Faktoren des Wissens bezeichnet Schleiermacher die organische und die intellektuelle Funktion. Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen, Organisation, kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff; durch eine, ungeachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes, sich immer gleiche Tätigkeit, Vernunft, kommt es zu seiner

Form, vermöge deren es immer Denken bleibt (S. 111). In jedem wirklichen Denken müssen beide Funktionen enthalten sein, und um den Zustand streitiger Vorstellungen aufzuheben, wird mit der Idee des Wissens mittelst der Identität der Vernunft und der Organisation eine Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Prinzipien gesetzt; ohne organische Tätigkeit gibt es ebensowenig ein Denken, als ohne intellektuelle Tätigkeit. Von hier aus kommt Schleiermacher zu der für die ganze Dialektik sehr wichtigen Unterscheidung von Ideal und Real. Die Gesamtheit des auf das Denken beziehbaren Seins ist das Reale, die Gesamtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens ist das Ideale; beide laufen parallel nebeneinander fort als modi des Seins (Dial. Jonas § 132), und die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens (S. 126).

Das Denken wird nun in drei Gebiete eingeteilt: Das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunft-Tätigkeit und anhängender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegend organischer und anhängender rationaler und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider. Diese mittlere Form zwischen Denken und Wahrnehmen ist nur als werdend in der »Oszillation« der beiden andern zu denken, und jedes Anschauen ist unter eins von beiden zu subsumieren. Die vollkommenste mittlere Form haben wir immer nur aus der Approximation der beiden andern, und jede Anschauung wird bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin liegen (cf. S. 130). Das Denken, welches mit dem organischen Affiziertsein beginnt, nennt man auch Erfahrung oder das Denken aposteriori, das andere das a priori, und Schleiermacher verneint im Anschluß hieran die Frage, ob beides dem Inhalt nach verschieden sei, so daß das dadurch gegebene Sein auch ein verschiedenes wäre, und weist die Einwendung zurück, als ob nur in einem von beiden Denkakten die Wahrheit sei; in beiden ist Wahrheit und also auch ein Sein repräsentiert und zwar in beiden dasselbe; aber ein Werden des Wissens ist nur, sofern das eine auf das andere bezogen wird. Organisches Afficiertsein, ohne intellektuelle Funktion, ist Denkstoff, intellektuelle Tätigkeit allein gedacht ist Denkform; in allem Denken ist die Vernunfttätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Tätigkeit der Quell der Mannigfaltigkeit. Ohne Einheit und Vielheit ist die Mannigfaltigkeit unbestimmt; ohne Mannigfaltigkeit ist die bestimmte Einheit und Vielheit leer. Sehen wir den Denkstoff — vor Eintritt der intel-

lektuellen Funktion — hinsichtlich des Seins an, so ist das die Vorstellung des Chaos; das Chaos ist die unendliche Unbestimmtheit oder unbestimmte Unendlichkeit; durch das Hinzutreten der intellektuellen Funktion entsteht der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt; das wirkliche Denken entsteht nur durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt und umgekehrt: Die organische Funktion beginnt mit dem Zusammenfassen, die intellektuelle stellt sich dann als ein sonderndes Setzen dar, welches zugleich Entgegensetzen ist. So steht auch die Bildung von einzelnen und allgemeinen Vorstellungen, weil sie auf der organischen Tätigkeit beruhen, unter der Potenz des Zusammenfassens. Steht dagegen ein Denkakt unter der Potenz der intellektuellen Tätigkeit, so hat er die Form der Entgegensetzung. Jenes ist eine Wahrnehmung, dieses das Denken im engeren Sinne. Die einen Denkakte sind uns demnach gegeben als fortschreitende Zusammenfassungen, die andern als fortschreitende Entgegensetzungen. Aber das wirkliche Denken ist nur in dem Bezogenwerden beider Funktionen aufeinander (S. 134—143).

Zunächst erinnern uns die Ausführungen Schleiermachers über organische und intellektuelle Funktion an den Kant'schen Dualismus des Erkennens: durch die Sinnlichkeit werden uns die Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht; Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Auffallend ist auch die Aehnlichkeit mit der Theorie des Spinoza von den Attributen der Ausdehnung und des Denkens, und der Spinozismus ist hier für Schleiermacher, wie Quäbicker sagt, »in letzter Instanz nichts als eine Brücke zum Schellingianismus«. In der Tat finden wir in den Ausführungen Schleiermachers eine weitgehende Uebereinstimmung mit dem Schelling'schen System. Während bei Spinoza Denken und Ausdehnung nichts miteinander gemein haben und beide Reihen parallel nebeneinander herlaufen, ohne sich zu berühren, geht Schelling und mit ihm Schleiermacher dazu über, die Gegensätze nicht qualitativ, sondern nur quantitativ, als Stufen einer Reihe zu betrachten. »Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere als quantitative Differenz möglich,« sagt Schelling in der »Darstellung meines Systems« (W. I. 4, S. 123), d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seins stattfindet, so daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität (des Erkennens) oder der Objektivität (des Seins) gesetzt werde. Gewiß hat Schleiermacher unter

Schellings Einfluß den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven neben den des Idealen und Realen treten lassen. Die Natur ist für Schelling reines Subjekt-Objekt (das Ideal-Reale). Mir ist, sagt Schelling (Bd. 4, S. 87), das Objektive selbst ein zugleich Ideelles und Reelles; beides ist nie getrennt. Wenn auch Schelling (Bd. 3, S. 385 f.) von der Begrenztheit des Ich redet, und die Schranken zugleich reell und ideell sein läßt, die reelle Schranke für die objektive Tätigkeit des Ich, die ideelle für die subjektive (anschauende) setzt, und beide Tätigkeiten, reelle und ideelle, sich wechselseitig voraussetzen, so dürfen wir hierin eine Anregung für Schleiermacher finden.

Die Einheit des Idealen und Realen liegt nach Schelling in der Anschauung (»Bruno«, Werke I, Bd. 4, S. 240); eine Einheit des Denkens und Anschauens wird gesetzt (Bd. 4, S. 253), die aber (Bd. 4, S. 293) nicht als das »wahre Anschauen« gilt, sondern die intellektuelle Anschauung ist das Organ, die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes (Bd. 4, S. 362); sie setzt Denken und Sein absolut gleich und wird, indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens (Bd. 4, S. 369); sie ist in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen begründet (Bd. 5, S. 255). Im ganzen deckt sich also der Begriff der Anschauung bei beiden Philosophen als Einheit von Denken und Wahrnehmen; doch sieht Schleiermacher die Anschauung als die mittlere Form zwischen beiden nur in der Oszillation, Approximation, von Denken und Wahrnehmen; nur in der Subsumtion unter eine der beiden Formen ist sie bei ihm zu denken, während sie Schelling als Organ und Bedingung der Philosophie voraussetzt, ja sie mit ihrem Gegenstand, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch sein läßt (Bd. 5, S. 255).

Auch das Verhältnis der apriorischen und aposteriorischen Begriffe findet bei Schelling eine der Schleiermacherschen verwandte Darstellung. Indem er den Ursprung der Begriffe a priori jenseits des Bewußtseins setzt, glaubt er mit derselben Evidenz und dem gleichen Recht behaupten zu dürfen, unsere Erkenntnis sei ganz und durchaus empirisch und sei ganz und durchaus a priori. Auch für ihn kommt eine scharfe Trennung der beiden Begriffe nicht in Betracht; »insofern nämlich das Ich alles aus sich produziert, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, ... sondern das ganze eine und unteilbare Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewußt sind, in-

sofern ist uns nichts a priori, sondern alles a posteriori. Unser Wissen kann nur dadurch ganz und durchaus empirisch sein, daß es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d. h. ganz und durchaus a priori ist« (cf. Schellings Werke I, Bd. 3, S. 528 f.), (cf. auch Fichte).

Ganz in Schelling'schen Bahnen und Ausdrücken jedoch bewegt sich Schleiermacher, wenn wir ihn von »überwiegender Vernunft-Tätigkeit«, »Potenzen der intellektuellen Tätigkeit«, und der »Form der Entgegensetzung« reden hören. Schleiermacher befindet sich damit im Mittelpunkt des Schelling'schen Systems von der absoluten Identität. Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu denken (Schellings W. I, 4, S. 128), jede Erscheinung ist ein Modus oder eine Art des Seins der absoluten Identität. Diese Art ist nichts anderes als ein bestimmter Größenzustand oder Grad, in welchem die Einheit des Subjektiven und Objektiven, d. h. das Erkennen gesetzt ist, und Schelling bezeichnet dieselbe mit dem Wort »Potenz«. Die Dinge bilden eine Reihe von Potenzen, deren unveränderliche Basis die absolute Identität, deren Exponent der größere oder geringere Grad von Subjekt- oder Objektivität ist. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, welche in Bezug auf das Ganze oder die absolute Totalität, aber nicht in Bezug auf diese Potenz stattfindet, so daß, wenn A das Subjektive, B das Objektive bedeutet, ein negativer Exponent von A ein Uebergewicht der Objektivität in Ansehung des Ganzen (sowohl des A als B) bezeichnet, indes doch, eben deswegen, weil dieses Uebergewicht beiden gemein ist, in Bezug auf die Potenz selbst, in welcher es stattfindet, ein vollkommenes Gleichgewicht beider Faktoren möglich, also das A = B ein A = A ist. »Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider« (W. I, 4, S, 136), und zwar können Subjektivität und Objektivität nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Schelling veranschaulicht uns dies unter dem Bild einer Linie, die in zwei gleiche, aber in entgegengesetzter Richtung laufende Teile zerfällt, und deren Mittelpunkt die quantitative Indifferenz (A = A) darstellt; wird nun das Ueberwiegen des einen Faktors mit + bezeichnet, so ergibt sich folgendes Schema, das Schelling selbst als die Grundformel seines ganzen Systems bezeichnet (W. I, 4, S. 138):

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

Die Verwandtschaft der Lehre Schleiermachers mit der Identitätsphilosophie hat ihm freilich manchen Vorwurf eingetragen; Quäbicker sagt (S. 20), die Einheit des transzendentalen Seins, welche die Identität des Idealen und Realen begründen soll, sei von Schleiermacher »vollständig erschlichen«. »Dem unbestreitbaren Satz: Denken und Sein sind, den andern zu substituieren: es gibt ein absolutes Sein, das Denken und Sein als ebensowohl einander entgegengesetzte, wie miteinander identische Modi repräsentieren, ist ein Wagnis, das zu unternehmen, wie es scheint, nur die den Anhängern der Identitätsphilosophie gemeinsame spekulative Verachtung der formalen Logik befähigt.« Und Lipsius schreibt (S. 18): Als ob kein Fichte auf der Welt gewesen wäre, nimmt Schleiermacher den Kantschen Dualismus von Geist und Leib, Sinn und Verstand, organischer und intellektueller Funktion einfach wieder auf und reduziert ihn nur stillschweigend auf den von Fichte und Schelling innerhalb des Geistigen selbst aufgewiesenen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven: aber bei dem vorausgesetzten Dualismus von Geist und Leib ist das ein unberechtigter Gedankensprung, eine Erschleichung dessen, was erst zu beweisen war. Und Seite 30 fährt Lipsius fort: Schleiermacher teile mit Schelling den Fehler, daß er als letzte Grundlage aller Unterschiede des wirklichen Daseins eine abstrakte Indifferenz gewinne, von welcher man nun gar nicht einsehen könne, wie aus ihr wieder irgend welche Differenz hervorgehen solle. — Es dürfte schwer sein, diesen Vorwürfen eine gewisse Berechtigung abzusprechen. Schleiermacher hat tatsächlich die Frage der Einheit der verschiedenen Gegensätze nicht gelöst, sondern nur zurückgewiesen. Die Zweiheit wird wohl auf eine Einheit reduziert, aber nicht aus derselben erklärt. Es fragt sich nur, ob Schleiermacher eine Erklärung überhaupt geben wollte. Er war sich klar, diese Frage auf dem Wege des Wissens nicht lösen zu können und suchte den Grund der Einheit im Transzendenten, nicht im Immanenten, und diese transzendente Einheit ist ihm das Absolute oder Gott. — —

d) Begriff und Urteil.

Wir kommen zu Schleiermachers Lehre von Begriff und Urteil. Das Wissen als Denken ist unter keiner anderen Form als der des Begriffs und des Urteils möglich. Das

Urteil setzt seinem Wesen nach den Begriff, der Begriff das Urteil voraus. Die Urteile sind desto vollkommener, je mehr die Begriffe schon gebildet sind und der Begriff ist desto vollkommener, je mehr er auf einem System von Urteilen ruht. Das Gebiet des Begriffs erscheint ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatz des Höheren und Niederen, Allgemeinen und Besonderen. Der Begriff ist ein höherer, sofern er nur noch einiges unter sich begreift, ein niederer, sofern er nur noch einiges ausschließt. Das Gebiet des Begriffs endet nach unten und oben in einer Mehrheit möglicher Urteile. Nur die Idee der absoluten Einheit des Seins ist kein Begriff mehr, sofern darin der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben wird. Während jeder Begriff zugleich ein höherer und ein niederer ist, ist im Urteil die Duplizität geradezu gegeben, denn in jedem ist Subjekt und Prädikat enthalten. Von den Urteilen kommen nur die eigentlichen (synthetischen) in Betracht, da sie als auf dem Begriff beruhend, angesehen werden müssen, während die uneigentlichen (analytischen) dem Begriff vorhergehen. Das Urteil ist eine Identität von Sein und Nichtsein des Subjekts; je mehr Sein in einem Subjekt gesetzt ist, destoweniger ist von ihm ausgeschlossen und also als von ihm prädikabel gesetzt, und das absolute Subjekt ist dasjenige, in welchem alles Sein gesetzt, und von dem also nichts zu prädizieren ist. »Das Maximum des Prädikats besteht darin, daß alles in allem gesetzt bleibt, wobei aber kein Subjekt im engeren Sinne übrig bleibt.« Das Gebiet des Urteils ist begrenzt auf der einen Seite durch das Setzen eines absoluten Subjekts, von welchem nichts prädiziert werden kann, und auf der andern Seite durch das Setzen einer Unendlichkeit von Prädikaten, für welche es keine bestimmten Subjekte gibt, d. h. einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins. Das absolute Subjekt (Urteilsgrenze) und die absolute Gemeinschaftlichkeit oder Einheit des Seins (Begriffsgrenze) sind zwar genetisch verschieden, drücken aber dasselbe Sein aus. Diese Grenzen sind die transcendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens. Es gibt keine Trennung des Wesens der Dinge von ihrer Erscheinung. Das Wesen selbst ist die Form des Seins, die Form selbst ist das Wesen des Denkens (cf. S. 145 ff.).

Hier müssen wir noch kurz die entsprechenden Abschnitte aus dem formalen Teil der Dialektik heranziehen (S. 253 ff.). Ausgehend von der Frage: Wie ist zu verfahren, daß kein Irrtum, mithin auch kein Streit entsteht? teilt Schleiermacher seinen formalen Teil in zwei Abschnitte:

1. den der Konstruktion (Produktion), und 2. den der Kombination. Der erstere teilt sich in Begriffs- und Urteilsbildung, der letztere in Heuristik, mit der Aufgabe von einem gegebenen Punkte aus denjenigen zu finden, zu welchem fortzuschreiten ist, und Architektonik, die die Zusammenfassung des Ganzen, die Totalität des Wissens hervorzubringen hat, in der alle Begriffe und Urteile in ihrer durchgängigen Beziehung und in einer vollständigen Ordnung gegeben sind. Die Begriffsbildung zerfällt in den Induktions- und Deduktionsprozeß, die ineinander übergreifen. Schleiermacher wiederholt zunächst die Einteilung in Subjekts- und Prädikatsbegriffe, eigentliche und uneigentliche Urteile, und unterscheidet dann bei den Prädikatsbegriffen Aktion und Passion des Subjekts. Das, was die Aktivität des Objekts ausmacht, wird das Reale, was die Passivität ausmacht, das Ideale genannt, und es ergibt sich als dominierender Gegensatz die Identität des Idealen und Realen, aber mit dem umgekehrten Uebergewicht der Aktivität und Passivität. — Schleiermacher unterscheidet noch Begriffe im weiteren und engeren Sinn und sondert bei den Begriffen im weiteren Sinne das Allgemeine und das Einzelne, indem er dies mit dem Ausdruck Bild, jenes mit Schema bezeichnet. Der Begriff im engeren Sinn ist die Vereinigung von Schema und Formel. Wir müssen hier zum besseren Verständnis dieser Ausdrücke die von Halpern nicht aufgenommenen Ausführungen Schleiermachers aus der Jonas'schen Ausgabe zu Hilfe nehmen: Dasjenige, was dem Begriff im Gebiete des Sinnes entspricht, was im Sinne fixiert und auf den Begriff bezogen wird, wird Schema des Begriffs genannt. Das Schema ist nur die sinnliche Seite des Begriffs. »Eine einzelne Gestalt als gegebene Erscheinung kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema, und das Schema nicht ohne einzelne Gestaltung; beides wird gleichzeitig im oscillierenden Verfahren.« Das Bild des einzelnen Dinges ist immer ein bestimmtes und entsteht nur, indem wir es mit dem allgemeinen Bild vergleichen; das allgemeine Bild ist das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so, daß es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen. Die Formel ist das Resultat eines Deductionsprozesses; unter Formel versteht Schleiermacher »die Bestimmung eines bestimmten Gebietes des Seins aus den Teilungsgründen eines höheren«; nur die vollständige Durchdringung von Formel und Schema führt zum Begriff (Dial. Jonas, S. 207 ff. und S. 241). — Der Syllogismus wird schon im transcendentalen Teil

(S. 145 f.) nicht als einzelner Denkakt, sondern als ein Verfahren im Fortschreiten von einem Denkakt zum andern bezeichnet. Auch im formalen Teil bestimmt ihn Schleiermacher nicht als eine dritte Form zum Begriff und Urteil, sondern immer nur als Analyse (S. 292). — Das heuristische Verfahren geht entweder auf Begriffs- oder Urteilsbildung, aber immer von einem Gegebenen aus; es kommt immer darauf an, ob das Gesuchte ein Fortschritt in der Begriffsbildung oder ein Fortschritt in der Urteilsbildung sein soll. Während das heuristische Verfahren das eigentliche Werden der Erkenntnis ist, ist das architektonische das Anordnen derselben; der kleinste Gegenstand des architektonischen Verfahrens ist jeder einzelne Begriff, als aus einer Mannigfaltigkeit von Urteilen entstehend; sein größter ist die Totalität alles menschlichen Wissens (cf. S. 293 ff.).

Nachdem Schleiermacher die beiden Formen des Wissens, Begriff und Urteil, begründet hat, fragt er: Wie verhalten sie sich zu den beiden Funktionen, der organischen und der intellektuellen, sind sie in beiden gleichmäßig begründet? Zunächst weist er nach, daß das Wissen unter der Form des Begriffs in der organischen Funktion nicht gegründet sein kann, sofern es ein von allen identisch produziertes Denken ist, und nur in der vereinten Tätigkeit beider Funktionen sein Wesen hat, und kommt im Anschluß daran auf die Lehre von den angeborenen Begriffen zu sprechen. Wenn mit dieser Lehre gesagt werden soll, daß die Begriffe selbst vor aller organischen Funktion in der Vernunft gesetzt sind, so ist sie falsch, denn das ist rein hypothetisch und auch als Voraussetzung nicht anzunehmen; richtig ist diese Lehre nur insoweit, als damit ein zeitloses Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft angenommen und somit einer Lehre entgegengetreten wird, welche alle Begriffe nur als sekundäre Produkte aus der organischen Affektion ansieht. Was das Urteil in Bezug auf die Funktionen anbelangt, so ist es, als ein von allen gleich produziertes Denken nicht gegründet in der Identität der intellektuellen oder organischen Funktion; »denn das Urteil geht gar nicht von der intellektuellen Funktion aus, indem dasjenige, was durch das Urteil zu dem vollständigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als möglich Gesetzten ist; in dem Gebiet der intellektuellen Funktion aber gibt es keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Identität der organischen Funktion für sich aber begründet nicht die Identität der Urteilsproduktion.« — Schleiermacher redet hier noch von einem Realismus und

Idealismus des Wissens: Wenn man sagt, alles Wissen sei nur in der Form des Begriffs gesetzt, nicht des eigentlichen Urteils, so ist das die Behauptung des Idealismus, während der Realismus behauptet: alles Wissen sei nur in der Form des eigentlichen Urteils gesetzt, nicht in der des Begriffs; wenn wir beide Ansichten leugnen wollten, so hätten wir alle Form des Wissens geleugnet und wären in der Skepsis befangen. Das ist aber nicht Schleiermachers Absicht; er will nur die Position eines jeden gegen die Ausschließung des andern in Schutz nehmen. Beides kann nicht getrennt sein, da alles Wissen eines ist und auch Begriff und Urteil ihrer Natur nach durcheinander bedingt sind (cf. S. 169—184).

Vergleichen wir nun die Schleiermacher'sche Lehre vom Begriff und Urteil mit derjenigen Schellings. Im System des transzendentalen Idealismus (Schellings Werke I, 3, S. 506 ff.) wird der Begriff zunächst definiert als dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen (Objekt) absondern. Das Objekt und sein Begriff sind jenseits des Bewußtseins ein und dasselbe, und die Trennung beider entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewußtsein. Diejenige Handlung nun, die Begriff und Objekt trennt, wird Urteil genannt. Im Urteil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, sondern es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen; »das Prädikat ist an sich vom Subjekt nicht verschieden, denn es wird ja eben im Urteil eine Identität beider gesetzt.« Es sind dies im wesentlichen dieselben Gedanken, wie wir sie, nur schärfer gefaßt, bei Schleiermacher finden. Schelling redet von der Einheit des Objekts und des Begriffs jenseits des Bewußtseins, Schleiermacher von der absoluten Einheit des Seins, die kein Begriff mehr ist, sofern darin der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben wird (s. oben S. 32); freilich von einer Identität des Prädikats und Subjekts im Urteil will Schleiermacher nichts wissen, denn einem solchen Urteil fehlte der Inhalt (S. 154), aber auch Schelling bleibt bei einem »identischen Urteil« nicht stehen, sondern Subjekt und Prädikat werden dadurch getrennt, daß jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentiert (W. I, Bd. 3, S. 508), und wenn er fortfährt: »Im Urteil sollen also Begriff und Objekt erst sich entgegengesetzt, dann wieder aufeinander bezogen und als einander gleich gesetzt werden, — diese Beziehung ist aber bloß durch Anschauung möglich« — so ist das dasselbe, was Schleiermacher ausdrückt mit den Worten: »Alle Urteile zusammen bilden keine Anschauung als nur durch

einen eigenen Akt des Zusammenfassens und Aufeinanderbeziehens« (S. 154).

Eine solche Anschauung ist nun für Schelling der Schematismus. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Schelling hier Schleiermacher in seinem formalen Teil beeinflußt hat (cf. oben S. 33). Zwar tritt bei Schleiermacher der Ausdruck Anschauung zurück; er spricht von dem Schema als der »sinnlichen Seite« des Begriffs, aber er meint dasselbe wie Schelling, bei dem das Schema Anschauung ist, dasjenige, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt; es ist »die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes« (W. I, 3, S. 510). (Das Schema muß unterschieden werden von Bild und Symbol.) Es »zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten«, was Schleiermacher so ausdrückt: »Eine einzelne Gestalt als gegebene Erscheinung kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema« (cf. oben S. 33). Schelling wählt zur Illustration das Beispiel von einem Triangel; sowie ich das Urteil fälle: diese Figur ist ein Triangel, so setzt dies eine Anschauung von einem Triangel überhaupt voraus, der weder stumpf-, noch spitz- noch rechtwinklig ist, und das Urteil wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel so wenig als vermöge eines bloßen Bilds von demselben möglich, »denn da das Letztere notwendig ein bestimmtes ist, so wäre eine Kongruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urteils nicht zulänglich ist« (W. I, 3, S. 509). — An dem Beispiel Schleiermachers wird uns diese Ausführung noch klarer; auch ihm ist das Bild des einzelnen Dinges immer ein bestimmtes, aber es wird »verschiebbar« vorgestellt zum allgemeinen Bild, z. B. wenn einer, der nur Gebäude kennt, zuerst einen Turm sieht, so wird er ihn bald unter jenen Begriff oder vielmehr sein Schema subsumieren, aber eo ipso wird ihm das sinnliche Bild des einzelnen Turms »verschiebbar« vorgestellt zum sinnlich allgemeinen Bild der Art. Während das Schema bei Schelling den Begriff mit dem Gegenstand zu vermitteln hat, führt es bei Schleiermacher mit Hilfe der Formel, welchen Ausdruck wir bei Schelling in diesem Zusammenhang nicht finden, zum Begriff; die Definition ist bei beiden verwandt, die Anwendung, der Zweck verschieden. Das hängt damit zusammen, daß bei Schelling das Verhältnis zwischen Begriff und Objekt im Vordergrund des Interesses steht (auch das Urteil hat die Aufgabe, Begriff und Objekt

zu trennen), während es Schleiermacher, besonders im formalen Teil der Dialektik, mehr um die Entstehung des Begriffs zu tun ist.

Im »Bruno« mag Schleiermacher wohl die Anregung gefunden haben zu der Idee von der absoluten Einheit des Seins, in der der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist (cf. oben S. 32). Schelling spricht dort (W. 1, 4, S. 236 f.) von der »Einheit aller Gegensätze«, die mit dem, was Gegensatz genannt wird, selbst wieder den höchsten Gegensatz bildet, weshalb wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz in ihr begriffen denken müssen. Nach Schleiermacher verhält sich das Sein mit aufgehobenem Gegensatz zum absoluten Subjekt wie der unvollkommene Begriff zum vollkommenen (S. 163). Ein vollkommener Begriff setzt ein Sein ohne Entgegensetzung voraus, manches in seinem Gegenstand Enthaltene ist in ihm nicht aufgenommen, aber es kann auch nicht das Gegenteil davon aufgenommen sein, sonst wäre er nicht nur unvollkommen, sondern falsch; also ist das nicht Aufgenommene und dessen Gegenteil gar nicht in ihm entgegengesetzt (S. 164).

Die Lehre von den angeborenen Begriffen lehnt auch Schelling ab; wohl gibt es Begriffe a priori, was sich mit dem »zeitlosen Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft« bei Schleiermacher (cf. oben S. 34) deckt, aber angeboren sind sie uns nicht; unsere eigene Natur und ihr Mechanismus sind das uns Angeborene und diese Natur handelt auf bestimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn sie ist selbst nichts anderes als dieses Handeln; der Begriff des Handelns ist nicht in ihr, denn sonst müßte sie ursprünglich etwas von diesem Handeln Verschiedenes sein, und wenn er in sie kommt, so kommt er in sie erst durch ein neues Handeln, das jenes erste sich zum Objekt macht (Schellings Werke I, 3, S. 529).

Wenn Schleiermacher Idealismus und Realismus sich nicht gegenseitig ausschließen läßt (cf. oben S. 35), so finden wir hierin einen auch bei Schelling öfters wiederkehrenden Gedanken, der zwar nicht im Anschluß an die Lehre vom Begriff und Urteil, sondern meist in anderem Zusammenhang besprochen wird, und der in dem »Ideal-Realismus« gipfelt, der nach Schelling (W. I, 3, S. 386) entsteht, wenn zugleich auf Realismus und Idealismus reflektiert wird. Der notwendige Vereinigungspunkt des Idealismus und Realismus liegt in der Indifferenz von Form und Wesen (im Absoluten) (W. 4, S. 370). »Beide bezwecken die erste Erkenntnisart«, führt Schelling

im Bruno aus (W. 4. S, 321 f.); der Realismus betrachtet das Absolute dem Wesen, der Idealismus der Form nach, in Beiden aber betrachten sie nur ein Ding, einen Gegenstand, und diese Einheit wird als Indifferenz bezeichnet, wie denn auch Schleiermacher keine Trennung von Form und Wesen zuläßt (cf. oben S. 32); sowohl Schleiermacher als Schelling verlangen also die Untrennbarkeit des Idealismus und Realismus.

Das Urteil nimmt in der Darstellung Schleiermachers eine wesentlich bedeutendere Stellung ein als bei Schelling. Die gegenseitige Voraussetzung von Begriff und Urteil, die scharfe Definition und Begrenzung der einzelnen Gebiete finden wir nur bei Schleiermacher; Schelling sucht im »Bruno« eine »Dreieinigkeit« von Begriff, Urteil und Schluß herzustellen, indem er sie in seinem, der christlichen Trinität parallelen Schema des Endlichen, Unendlichen und Ewigen unterzubringen sucht; »da der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die als unendlich gesetzte unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urteil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Notwendigkeit« (W. 4, S. 294). Der Schluß stellt auch bei Schelling — ähnlich wie bei Schleiermacher (s. oben S. 34) — keine besondere Form dar; es soll in ihm weiter nichts als die Einheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen oder des Ewigen ausgesprochen werden. »In jedem Schluß ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in Bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch oder endlich, der Schlußsatz aber disjunktiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend« (W. 4, S. 297).

e) Formen des Seins.

Schleiermacher kommt nun in der Dialektik auf die Formen des Seins zu sprechen. Wenn es ein Wissen unter der Form des Begriffes geben soll, so daß also dem im Begriff Gedachten ein Sein entspricht, so muß im Sein auch, wie im Begriff, ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden; diesem Gegensatz im Begriff entspricht im Sein derjenige von Kraft und Erscheinung. Die Kraft kommt nie anders als durch ihre Erscheinung ins Bewußtsein und die Erscheinung bringt wesentlich nicht sich selbst, sondern ihre Kraft ins Bewußtsein. Das Gebiet des sub-

stantiellen Seins ist dadurch begrenzt, daß jede Kraft als Erscheinung, und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden kann.

Die gemeinsame Form des Seins und Denkens in ihrem relativen Gegensatz ist Raum und Zeit; Raum und Zeit sind die Art und Weise zu sein der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellung, beide Formen sind also in der Vorstellung sowohl als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden sie seien, ist leer. Der Form des Urteils entspricht im Sein eine Gemeinschaftlichkeit des Seins oder ein System der gegenseitigen Einwirkungen der Dinge; diese Gemeinschaftlichkeit ist ausgedrückt im Gegensatz von Ursache und Wirkung.

Im ganzen Gebiet des endlichen Seins muß die Identität von Freiheit und Notwendigkeit vorausgesetzt werden, und zwar so, daß ihr Gebiet gleich ist. »Der Stein, als solcher tot, hat keine Freiheit, aber auch keine Notwendigkeit, und so, was wenig Selbstentwicklung hat, geht auch wenig in das System der Kausalität ein.« Suchen wir nach einer Begründung des substantiellen Seins unter der Form des Kausalitätsverhältnisses, so werden wir auf den Gegensatz von Form und Materie geführt. Unter Materie ist nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewußtseins zu verstehen. Raum und Zeit sind Korrelate. Es ist ebenso wahr, daß das ganze Sein steht, als daß das ganze Sein im beständigen Fluß ist. Ferner ist alles im Gebiete des Seins ebenso frei, als es notwendig ist. Frei ist alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist, notwendig ist es, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Sukzession von Zuständen erscheint. Frei und notwendig sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt, sondern das gemeinschaftliche kontradiktorische Gegenteil beider ist das Zufällige. »Ja, man kann sagen, Freiheit und Notwendigkeit sind jede das Maß des andern.« »Man meint die Freiheit des Menschen am besten zu beweisen, wenn man zeigt, wie in der Bestimmung der Aufeinanderfolge seiner Zustände seine Willkür herrsche, daß er also zwischen mehrerem wählen könne. Die Vorstellung solcher Willkür ist immer wunderlich; denn sie setzt eine unvollkommene Kenntnis voraus und der Mensch wählt doch immer nur das, wozu er sich nicht indifferent verhält, also was ihm am nächsten liegt. Warum wir aber an dieser Vorstellung so hängen, ist das Negative darin; denn die Willkür setzend,

wollen wir sagen, daß der Mensch nicht durch den Zusammenhang mit dem Aeußeren bestimmt wird, sondern von innen heraus; aber die Willkür selbst ist ja schon ein Produkt des Zusammenseins des Menschen mit allem Aeußeren. — Alles Sein, sofern es das Urteil repräsentiert, ist notwendig, nicht nur als Wirkung, sondern auch als Ursache, weil es als beides durch anderes bestimmt ist, wogegen Freiheit nur die Aus-sich-selbst-Entwicklung ist, also überall auch die Erscheinung, sofern sie weder Ursache noch Wirkung, sondern rein auf die Kraft bezogen ist. Freiheit geht daher soweit als Leben. Die Frage, ob die Tiere Maschinen sind, ist gleich mit der, ob sie lebendig sind. Auch die Pflanze hat ihre Freiheit« (cf. S. 185 bis 198).

Wir fügen des Zusammenhangs halber die Schleiermacher'sche Lehre vom Denken und Wollen hier an, soweit sie mit der Freiheitslehre zusammen betrachtet werden muß. Nachdem Schleiermacher bis jetzt das Denken als Ausdruck des Seins behandelt hat, geht er dazu über, das Denken, welches ein Sein postuliert, zu betrachten, nämlich das Wollen. Es ist dasjenige Denken, welches dem Handeln zu Grunde liegt, Zweckbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modifikation des Seins entsprechen soll. Während das Denken, welches Wissen werden will, sich auf ein vorausgesetztes Sein bezieht, bezieht sich das unseren Handlungen zu Grunde liegende Denken auf ein Sein, das erst durch uns werden soll. Allem Handeln liegt ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zu Grunde; ohne das würde kein eigentliches Wollen als Denken zustande kommen. Das Wissen kann mit dem Wollen nur zusammenbestehen unter der Voraussetzung der Identität des transzendenten Grundes; in beiden ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein: das Sein ist im Wissen die aktive, im Wollen die passive Seite, das Denken ist im Wissen die passive, im Wollen die aktive Seite. Es gibt ein Wollen im »streitigen Denken«; der Widerspruch entsteht nicht erst im Verlauf der Handlung. Das streitige Wollen ist Unentschlossenheit, das streitige Denken Zweifel. Dem streitigen Wollen wird ein Ende gemacht durch den Entschluß, dem die Tat folgt. Dem Entschluß muß vorhergehen eine Ruhe in Beziehung auf den gewählten Zweckbegriff. Mit Unrecht sieht man die Unentschlossenheit als Zeichen der Freiheit an. Sie ist vielmehr eine Unvollkommenheit; denn sie hemmt die Tat und ist somit zeitverderbend (cf. S. 205, 210).

Schelling hat seine Anschauung von Raum und Zeit gleichfalls im Zusammenhang mit den Begriffen Kraft und Materie (Substanz) vorgetragen, und zwar im »System des transcendentalen Idealismus« (W. 3, S. 466—69; cf. Fischer S. 510 f.). Auch in den »Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie« finden wir in einer Anmerkung noch eine für unseren Vergleich interessante Definition Schellings, die mit derjenigen Schleiermachers, die gemeinsame Form des Seins und Denkens in ihrem relativen Gegensatz sei Raum und Zeit (oben S. 39) auffallend übereinstimmt: »Raum und Zeit sind beide nur die in die Sinnenwelt unter verschiedenen Formen hereinfallende Einheit des Seins und Denkens« (W. 4, S. 369). Die zusammenhängenden Ausführungen Schellings zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit denen Schleiermachers, obwohl zwischen beiden ein prinzipieller Unterschied darin besteht, daß nach Schleiermacher Raum und Zeit nicht nur in unseren Vorstellungen bestehen, sondern die Art und Weise des Seins der Dinge selbst sind, was aus seiner Hauptansicht des Wissens hervorgeht, daß alles reale Wissen zugleich ein quantitatives ist, während Schelling Raum und Zeit lediglich als Anschauung und Vorstellung der Intelligenz betrachtet. Schleiermacher bezeichnet (S. 190) den Raum als »Auseinander« des Seins, die Zeit als Auseinander des Tuns, Schelling nennt den Raum das Auseinander, das sich von jedem Punkt nach zahllosen Richtungen in drei Dimensionen endlos ausbreitet, während die Zeit der fließende Punkt ist, der sich in einer Richtung und Dimension ins Endlose ausdehnt. Die Zeit ist die »reine Intensität«, der Raum die »reine Extensität«. Da diese beiden entgegengesetzten Tätigkeiten der Intelligenz zusammengehören, so muß die Intelligenz nicht bloß den Gegensatz, sondern auch die Vereinigung von Zeit und Raum vorstellen; sie muß sich vorstellen als raumerfüllende Tätigkeit und Existenz, und da sie in diesem Vorstellen sich ihres eigenen Handelns nicht bewußt ist, so muß, was sie anschaut, als eine von ihr unabhängige Tätigkeit und Existenz, d. h. als Kraft und Materie erscheinen (cf. Fischer S. 511). Doch es ist nicht ganz dasselbe, was Schelling unter »Kraft und Materie«, Schleiermacher unter »Kraft und Erscheinung« verstehen. Bei Schelling schließt die Materie als raumerfüllendes Dasein die Vorstellungen der Kraft, des Raums und der Zeit in sich und setzt sie voraus; die Kraft erscheint als Bewegungsgröße, als Raum, gemessen durch Zeit, als Verhältnis oder Vereinigung beider. Bei Schleiermacher ist der Gegensatz von Kraft und Erscheinung unter den Begriffs-

gegensatz des Allgemeinen und Besonderen gebracht; das niedere Dasein ist ein das höhere zur Anschauung bringendes, oder dessen Erscheinung, und das höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen. Innerhalb des Gebiets der Begriffsgrenzen ist der höchsten Kraft (nicht = Gottheit, was Schleiermacher zu pantheistisch wäre!) die chaotische Materie entgegengesetzt (cf. Dial. Jonas §§ 183 und 185). Während also bei Schelling die Kraft als Bewegungsgröße erscheint (als Extensität, bestimmt durch Intensität), ist sie bei Schleiermacher das auf den Organismus wirksame Sein (S. 188), der produktive Grund zu einer Mehrheit der Erscheinungen (S. 186). Insofern nun diese Erscheinung wesentlich nicht sich selbst, sondern ihre Kraft ins Bewußtsein bringt (oben S. 38), deckt sie sich mit Schellings Anschauung der Materie, die die Vorstellungen der Kraft in sich schließt.

Von hier aus schreitet Schelling zur Darstellung des Kausalitätsverhältnisses und seiner Lehre vom Wollen und Handeln fort. Das Kausalitätsverhältnis gehört neben der Substanzialität und Wechselwirkung zu den sogenannten »Kategorien der Relation«. Es ist die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann; deshalb ist dieses Verhältnis von den Objekten unzertrennlich (W. 3, S. 471 f.); aber das Ich wird erst dann seinem ganzen Inbegriff nach für sich, »das ganze Ich«, wenn die Erhebung der Intelligenz über alle Objekte vermöge der Abstraktion das Bewußtsein freiwerden läßt. Das Vermögen der absoluten Abstraktion entspringt aus der freien, sich selbst bestimmenden Intelligenz, aus dem Wollen, als dem ursprünglichen Freiheitsakt. Das Ich will sich objektiv sein, der Wille ist die Triebkraft seiner ganzen Entwicklung. Das praktische Ich ist zwecktätig, der Zweck ist der ideale Begriff, die bewußte Aufgabe. Jenseits des Bewußtseins entstehen die Objekte durch Anschauen, diesseits des Bewußtseins durch Handeln. Wodurch ist nun das Wollen selbst bedingt? Worin liegt der Erklärungsgrund der freien Selbstbestimmung? Sie kann nur entspringen aus einem Wollen außer uns. Ohne den Ausgangspunkt der freien Selbstbestimmung ist das Wollen und damit die Bedingung des Bewußtseins unmöglich. Um überhaupt zu wollen, muß man etwas Bestimmtes wollen. Soll die Intelligenz zu wollen und zu handeln anfangen, so muß ihr der Wille zu allem Möglichen von vornherein unmöglich gemacht sein. Es ist daher notwendig, daß eine Reihe von Aufgaben durch andere

teils gelöst sind, teils gelöst werden, und dadurch die Willenssphäre jeder praktischen Intelligenz eingeschränkt wird auf einen bestimmten Wirkungskreis, für den sie vermöge ihrer Individualität angelegt und determiniert ist. Ohne Individualität gibt es kein bestimmtes Wollen, also kein Wollen überhaupt, kein freies, bewußtes Handeln. Das Individuum ist vermöge seiner organischen Existenz und Verfassung angelegt für bestimmte Weltaufgaben. Diese Art der Determination hebt das freie und bewußte Handeln nicht auf, sondern ist vielmehr dessen Bedingung. Versteht man unter Freiheit das Vermögen beliebig zu handeln, ebensogut dieses zu tun als jenes, so gilt Schellings Wort: »Man kann in gewissem Sinn sagen, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt« (cf. Schelling W. I. 3, S. 532 bis 549 und Fischer S. 516 ff.).

Damit befinden wir uns in der Freiheitslehre Schellings, die in seinem System einen breiten Raum einnimmt, und in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung manche Wandlung durchgemacht hat. Schleiermacher und Schelling befinden sich hier in entschiedenem Gegensatz; beide sind sie an Kant orientiert. Der Determinist Schleiermacher setzt sich mit Kants Freiheitslehre gründlich auseinander und legt seine gegenteilige Ansicht, die er selbständig (ohne Abhängigkeit von Spinoza, den er damals, 1795, noch nicht kannte, cf. Dilthey S. 139) gewann, zuerst in der Abhandlung »Ueber die Freiheit des Menschen« nieder; der Indeterminist Schelling bekennt sich schon in seinen »Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus«, vom Jahre 1795, zum Freiheitssystem. Dogmatismus und Kritizismus sind beide Identitätssysteme, der Kritizismus ist Freiheitssystem, der Dogmatismus das Gegenteil. In einem Brief an Hegel aus jener Zeit schreibt Schelling (Schellings Br. I, S. 76): »Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine absolute Ich, d. h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit.« Hier stimmt Schelling völlig mit Fichte überein; »er sieht,« sagt Fischer (S. 293), »daß der Weg der Philosophie von Kant zu Fichte geht, hoch hinweg über die Köpfe der Tageskantianer.« So macht denn Schelling die Freiheit zum Prinzip und erhebt die Forderung: Strebe frei zu sein, erstrebe die Unbedingtheit (Schelling W. I. 1, S. 247 f.). Schelling trennt mit Kant »Ding an sich« und »Erscheinung«; die Freiheit ist nur möglich, wenn die Erkenntnisobjekte nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen

sind (Fischer S. 292, Schelling W. I. 1, S. 186 ff., und cf. auch S. 403 ff.).

Bei Schleiermacher gibt es keine Trennung des Wesens der Dinge von ihrer Erscheinung (oben S. 32, Dial. S. 161). Durch diese Aufhebung des Kantschen Dualismus entzieht Schleiermacher der Schellingschen Freiheitslehre den Boden. — Und doch finden sich trotz aller prinzipiellen Verschiedenheit manche Berührungspunkte. Wenn Schleiermacher davor warnt, Unentschlossenheit und Freiheit zu verwechseln, (oben S. 40), so fordert auch Schelling ein bestimmtes Wollen, nicht den Willen zu allem Möglichen, auch er versteht unter Freiheit nicht das Vermögen, beliebig zu handeln (oben S. 43). Die Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit fordert Schelling für die Geschichte. »Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein« — d. h. »durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos (ohne mein Zutun) entstehen, was ich nicht beabsichtige; oder anders ausgedrückt: Der bewußten Tätigkeit soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche, der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet, etwas unwillkürlich und selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können.« Das ist nun nichts anderes als der transzendentale Ausdruck des Verhältnisses der Freiheit zu einer »verborgenen Notwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird,« »jenes Verhältnis, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst und doch wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller Kräfte gewollt haben.« »Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat« (W. 3, S. 594). Gewiß hat Schleiermacher diese Stelle im Auge, wenn er sagt, das Schicksal sei das, die Totalität aller Kausalitätsverhältnisse unter sich Begreifende unter der Form des Bewußtlosen, die Vorsehung dasselbe unter der Form des Bewußten (Dial., Jonas, § 202). Beides erklärt er als dasselbe, »ein als Grund gesetztes, das selbst keinen Grund wieder hat, worin aber alles durch Notwendigkeit gegründet ist, nur das erste als Bewußtloses, die andere als Bewußtes aufgefaßt.« (Später in der Dial. von 1822 — Jonas S. 421 f. und Halpern

S. 235 — kommt Schleiermacher noch einmal ausführlicher auf Schicksal und Vorsehung zu sprechen; er gibt hier die Unterscheidung zwischen »bewußtlos« und »bewußt« wieder auf, und die Schwierigkeiten, die Schleiermachers verwirrte Ausführungen über diesen Punkt bieten, sind — wie Sigwart S. 308 bemerkt — wohl darauf zurückzuführen, »daß er für die aus Schellings transzendentalem Idealismus übernommenen Begriffe Schicksal und Vorsehung eine Stelle suchte und nicht fand«).

Wir sehen, daß Schelling in seinem transzendentalen Idealismus durchaus keiner indeterministischen Wahlfreiheit in unbeschränktem Sinn das Wort redet, und auch in der »Methode des akademischen Studiums« finden wir am Schluß der ersten Vorlesung den auch bei Schleiermacher (cf. oben S. 39) vorkommenden Gedanken: »Es gibt keine wahre Freiheit als durch absolute Notwendigkeit und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältnis wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln« (W. 5, S. 222).

In ein neues Stadium seiner ganzen Philosophie tritt Schelling mit seinen »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« vom Jahr 1809. Wir haben schon oben S. 23 erwähnt, daß es zweifelhaft ist, ob Schleiermacher diese Schrift überhaupt gekannt hat; jedenfalls lassen sich in der Dialektik keinerlei Spuren finden und der Gegensatz der beiden Philosophen in Bezug auf die menschliche Freiheit wird hier noch augenscheinlicher. Schelling betont zwar die Identität von Freiheit und Notwendigkeit nach wie vor und verspottet denjenigen Indeterminismus, der als reine, durch nichts bestimmte Willkür ebensowohl handeln, als nicht handeln zu können glaubt, mit dem bekannten Beispiel von Buridans Esel (W. 7, S. 382), aber er zeigt uns eine Freiheit, die nichts mit dem Zufall gemein hat und darum selbst als Notwendigkeit einleuchtet, »eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit«; sie schließt jeden Zwang, jede Nötigung durch vorhergehende Ursachen, also jeden Kausalnexus, aus, sie ist intelligibler Natur.« Das intelligible Wesen kann, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eigenen inneren Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Notwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist, denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist (W. I, 7, S. 384, Fischer S. 652 f.).

Wir sahen, daß bei beiden Philosophen die schroffsten Einseitigkeiten des Indeterminismus, bezw. Determinismus vermieden sind und der Grund liegt darin, daß beide auf dem Identitäts-System fußen, das in gewissem Sinn einen Ausgleich der Gegensätze herbeiführte; wir werden Esselborn recht geben, der sagt, daß Schleiermacher von Kant, Fichte und Schelling gleichzeitig angeregt, die Prinzipien derselben in »eine originale Verschiebung gebracht hat, durch welche er von philosophischer Seite her seine deterministische Ueberzeugung durch ein metaphysisch-religiöses System unterbaute« (Esselborn S. 57). Und wenn Esselborn (S. 50) bei Schleiermacher bemerkt, daß er »das Zweckmotiv nicht in seiner vollen Bedeutung« erfaßt habe, insonderheit seine Beziehung auf das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit, weil er eben keinen festen Persönlichkeitsbegriff mit dem Willen als Zentrum gehabt habe, so finden wir dies gerade bei Schelling dafür um so stärker betont, der, wie wir (oben S. 43) gesehen haben, besonderen Nachdruck auf die Individualität legt, ohne die es kein bestimmtes Wollen gibt.

Anmerkung: Gewiß findet auch in Schellings universalistischem System der Begriff der Persönlichkeit keine genügende Stellung; Persönlichkeit wird gleich gesetzt mit Endlichkeit und Beschränktheit, Endlichkeit ist Sünde, denn nur das Absolute ist wirklich. Wie für Schelling die Individualität nur einen Fehler, ein Hemmnis bedeute, hebt Braun besonders hervor (cf. Braun, Schellings geistige Wandl. S. 29, 43, 68 f.). Aber daß sich Schelling nicht „vollständig ablehnend verhält gegen den ethisch so wichtigen Begriff der Individualität“ (Braun), zeigt gerade unsere oben angeführte Stelle, in der Schelling die Bedeutung der Individualität für Wollen und Handeln nachdrücklich betont. — — Schleiermacher unterscheidet Persönlichkeit und Individualität, fast etwas gekünstelt, in dem Sinne, daß er in jedem Menschen das eine, wonach er Ausdruck des gemeinsamen, menschlichen Seins ist, die Persönlichkeit, das andere, wonach er etwas Besonderes für sich ist, die Eigentümlichkeit nennt; er fügt aber hinzu, daß beides, das Individuelle und das in allen Identische, niemals streng voneinander gesondert sei (S. 106 f.). Er untersucht die Begriffe Persönlichkeit und Individualität nur als Gegenstände des Wissens, insoweit als sie unter die „Idee des Wissens“ fallen, und so fehlt gerade bei ihm hier die Richtung auf das Ethische.

Schleiermacher unterscheidet weiterhin zwei Formen des Wissens, die sich in relativem Gegensatz befinden und den Formen des Begriffs und des Urteils entsprechen. Das Wissen mit dominierender Begriffsform, wobei das Urteil nur als conditio sine qua non erscheint, nennt er spekulatives Wissen, und das Wissen mit dominierender Urteilsform, wobei der Begriff nur als Bedingung erscheint, nennt er das empirische oder historische Wissen (Dial. S. 200). Auch im formalen Teil der Dialektik (S. 316 ff.) hebt Schleier-

macher hervor, daß überall in der Wissenschaft sich der Gegensatz des mehr Empirischen und des mehr Spekulativen ausgebildet hat, der auf dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen beruht. Ebenso hat sich alles reale Wissen immer geteilt in Naturwissenschaft und Geschichte, wobei die Natur im Gegensatz zur Geschichte das Reale, und die Geschichte im Gegensatz zur Natur das Ideale ist. Ferner stellt Schleiermacher in Gegensatz zur Dialektik, die die Idee des Wissens (d. h. der Beziehungen des Denkens und Seins zueinander) unter der Form des Allgemeinen auffasst, die Mathematik, die sie unter der Form des Besonderen auffaßt. — — Auch in der Ethik und Physik unterscheiden wir zwischen spekulativ und empirisch; die eigentliche Ethik trägt spekulativen, die Geschichte empirischen Charakter, während die eigentliche Physik oder Naturwissenschaft spekulativ, die Naturbeschreibung aber empirisch ist (S. 200). Wenn man sagt, die Mathematik stehe in näherem Verhältnis zur Physik und die Dialektik zur Ethik, so ist das eine Täuschung; wahr ist, daß die Mathematik mehr der empirischen, die Dialektik mehr der spekulativen Form verwandt ist. In jedem wirklichen Denken ist nur soviel Wissen, als darin Dialektik und Mathematik ist. Es ist daher einseitig, die Mathematik allein als dasjenige darzustellen, was dem philosophischen Erkennen vorangehen muß; die Aufgabe der Mathematik besteht darin, das gewöhnliche, verworrene Denken, das Erfahrung werden will, bestimmt zu ordnen, ehe es technisch behandelt werden kann. Die Mathematik bedingt insofern die Möglichkeit eines dialektischen Verfahrens, als das Empirische immer dem Spekulativen vorangeht (S. 319 f.); (cf. auch S. 108); der Teilung in physisches und ethisches Wissen entspricht im Sein diejenige in Natur und Geist. Das Sein, welches der Gesamtheit unserer Begriffe und Urteile entspricht, ist die Natur; das Sein, welches als Wollen selbsttätig gesetzt ist und seine Gesamtheit darstellt, in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, ist der Geist. Schelling betont vor allem, daß Natur und Geist nicht als verschiedene Wesen gelten dürfen, weil sonst die Zweckmäßigkeit in der Natur unmöglich gemacht wird, deren alleiniger Grund die Einheit von Natur und Geist ist; der Geist entwickelt und verwirklicht sich in der Natur, diese realisiert die Gesetze des Geistes, was der Wirkung des Geistes auf das natürliche Sein bei Schleiermacher entspricht.

Wie stellt sich bei Schelling das Verhältnis von Spekulation und Empirie, Physik und Ethik dar? Er äußert sich darüber in seiner Schrift »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik« aus dem Jahr 1799. Die Naturphilosophie ist ihm spekulative Physik, gerade wie bei Schleiermacher auch, der nur statt Naturphilosophie den Ausdruck Naturwissenschaft gebraucht, und um eine Naturwissenschaft im strengsten Sinne des Worts aufzustellen, um zu erfahren, ob eine spekulative Physik möglich ist, müssen wir wissen, was zur Möglichkeit einer Naturlehre (bei Schleiermacher Natur-Beschreibung) als Wissenschaft gehört. Der erste Schritt zur Wissenschaft geschieht in der Physik dadurch, daß man die Objekte dieser Wissenschaft selbst hervorzubringen anfängt und zwar mit Hilfe des Experiments. Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche sie zu antworten gezwungen wird. Aber die Konstruktion vermittelst des Experiments ist noch kein absolutes Selbsthervorbringen der Erscheinungen; wir wissen nur das Selbsthervorgebrachte, das Wissen im strengsten Sinn des Wortes ist also ein reines Wissen a priori. Da die letzten Ursachen der Naturerscheinungen selbst nicht mehr erscheinen, so muß man entweder darauf Verzicht tun, sie je einzusehen, oder man muß sie in die Natur hineinlegen, was keinen andern als den Wert einer Voraussetzung hat, und die darauf gegründete Wissenschaft muß ebenso hypothetisch sein wie das Prinzip selbst. Durch diese Ableitung aller Naturerscheinungen aus einer absoluten Voraussetzung verwandelt sich unser Wissen in eine Konstruktion der Natur selbst, d. h. in eine Wissenschaft der Natur a priori. Ist also jene Ableitung selbst möglich, so ist auch Naturlehre als Naturwissenschaft, es ist reine, spekulative Physik möglich. Die spekulative Physik ist von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen gewesen. Was den Unterschied zwischen Spekulation und Empirie anbelangt, so betont Schelling vor allem den vollkommenen Gegensatz zwischen Empirie und »Theorie« (wie er auch statt Spekulation sagt). Reine Empirie, ihr Objekt sei, welches es wolle, ist Geschichte (das absolut Entgegengesetzte der Theorie) und umgekehrt nur Geschichte ist Empirie. Die Physik als Empirie ist nichts als Sammlung von Tatsachen; in dem, was man jetzt Physik nennt, läuft Empirie und Wissenschaft (Spekulation) bunt durcheinander, und eben deswegen ist sie weder jenes noch dieses. Die Empirie hat ihr Objekt im Sein, die Wissenschaft im Werden (cf.

Schelling W. 3, S. 274—283; cf. auch die Ausf. Bd. 4, S. 97).

Wenn wir also in Betonung des Gegensatzes zwischen Empirie und Spekulation, der Bezeichnung der Empirie als Geschichte, der Einteilung der Physik in spekulative (Naturphilosophie) und empirische (Naturlehre) eine Uebereinstimmung Schleiermachers mit Schelling feststellen können, so finden wir für die Ausführungen Schleiermachers über die Ethik bei Schelling keine Anhaltspunkte. Schon in den Tagebucheinträgen (die vor das Jahr 1802 fallen) vermisst Schleiermacher die Ethik bei Schelling und er fragt: »wenn es eine spekulative Physik gibt, welche als besondere Wissenschaft aus dem Prinzip der Naturphilosophie weiter fortgeführt wird, so muß es auch eine spekulative Geisteslehre geben, die aus den Prinzipien des Idealismus weiter fortgeführt wird: hat denn Schelling diese und was wäre sie? Etwa die Moral in meinem Sinne?« (Dilthey Anh. S 131) und S. 139: »Aus dem Idealismus sind zwei verschiedene Theorien ausgegangen. Die Fichtesche, welcher durch die ganze Anlage und Gesinnung keine Physik möglich ist, und die Schelling'sche, welcher auf eben die Art keine Ethik möglich ist. Zu beweisen ist demnach, daß auch die Physik des Letzten und die Ethik des Ersten schlecht und leer sein muß, ohnerachtet der Bewundernswürdigkeit der Zurichtung.« Und in einem Brief an Raumer aus dem Jahr 1807 schreibt Schleiermacher: »Spinoza hat doch ebensowenig eine Physik als Schelling eine Ethik, aber die Prinzipien zu dieser hat Spinoza so gut als Schelling zu jener« (Schleiermachers Br. 4, S. 133). Diese »Prinzipien« mag Schleiermacher wohl in der Deduktion des Sittengesetzes und der Darstellung des Begriffs der Geschichte gefunden haben, die Schelling im System des transzendenten Idealismus (1800) — S. 570 ff. und 587 ff. — gibt; aber mehr als die Prinzipien war dort nicht zu finden, ebensowenig wie in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803). Wenn daher Süskind (S. 80) angesichts der erwähnten Tagebucheinträge Schleiermachers zu dem neuen Ergebnis gelangt, daß Schleiermacher seine systematische Grundanschauung, durch die er sich 1804 mit Schelling in einer ihm selbst unerwarteten Uebereinstimmung fand, schon 1802 ausgesprochen hatte, und daß er sie nicht, wie die übliche Auffassung ist, aus den Schriften des Identitäts-Systems entnommen, deren es dazu vielmehr gar nicht bedurfte, sondern sie 1801 und 1802 gleichzeitig mit Schelling, und unabhängig von Schellings weiterer Entwicklung, doch in derselben Richtung wie dieser fortschreitend,

selbständig gewonnen habe durch Auseinandersetzung mit dem System des transzendenten Idealismus und den gleichzeitigen naturphilosophischen Schriften Schellings, so kann sich diese Uebereinstimmung jedenfalls nicht auf das Schema »Physik und Ethik« beziehen, denn wie die oben zitierte Briefstelle zeigt, vermißte er die Ethik auch noch im Jahr 1807 bei Schelling.

Die Bedeutung der Mathematik liegt für Schelling hauptsächlich darin, daß sie im Gegensatz zur Philosophie, die sich im absoluten Erkennen ausdrückt, Anschauung ist (W. I, 4, S. 147). Während bei Schleiermacher die Idee des Wissens in der Dialektik unter der Form des Allgemeinen, in der Mathematik unter der Form des Besonderen aufgefaßt wird, fallen bei Schelling alle Gegensätze, welche durch die Antithese des Allgemeinen und Besonderen möglich sind, in die Mathematik, und die Philosophie ist die Darstellung der Einheiten in der absoluten Indifferenz (W. I, 5, S. 131). Die Formen der Mathematik sind Symbole, zu deren Enträtselung die Philosophie die Mittel an die Hand geben wird; die Mathematik wird den bloß formellen Charakter der absoluten Frkenntnisart solange behalten, als sie nicht vollkommen symbolisch begriffen wird (W. I, 5, S. 254).

Anmerkung: Wenn Quäbicker S. 16 anläßlich der Kritik der Schleiermacher'schen Definition des Denkens als einer Synthese der intellektuellen und organischen Funktion (cf. oben S. 27) sagt: „daß es auch ein Wissen gibt, das nicht auf Wirkliches, erklärt man nun den Begriff der Wirklichkeit so oder so, sondern auf Nichtwirkliches, z. B. auf ideale Größen- und Zahlenverhältnisse geht, der Mathematik also, dieser Wissenschaft par excellence, durch diese Begriffsbestimmung des Wissens der Charakter der Wissenschaftlichkeit abgesprochen wird, scheint Schleiermacher völlig entgangen zu sein," so ist dies angesichts der Schleiermacher'schen Ausführungen über Mathematik (oben S. 47) unverständlich.

f) Das Absolute.

Wir kommen nun zu dem speziell religions-philosophischen Teil der Dialektik, in dem uns Schleiermacher zunächst den transzendentalen Grund von Denken und Wollen zeigt. Die Einheit unseres Seins beruht darauf, daß wir im Selbstbewußtsein den transzendentalen Grund sowohl in Beziehung auf das abbildliche, als auf das vorbildliche Denken haben, d. h. daß in unserem Selbstbewußtsein die Einheit des Seins als Weltordnung und als Gesetz mitgesetzt ist. Diese Einheit ist das, was überall durch den Ausdruck Gott bezeichnet wird. Das objektive Selbstbewußtsein nennen wir in seinem Indifferenzpunkt der organischen und intellektuellen Funktion Anschauung, das subjektive in seinem Indifferenz-

punkt zwischen dem empfänglichen Sein und dem spontanen nennen wir Gefühl. Daraus folgert Schleiermacher, daß wir den transzendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und des Wollens haben, nämlich im Gefühl. Wenn wir das Leben als Reihe betrachten, so ist es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatz betrachtet. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise. Aber unser Sein ist das Setzende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl, welches verschieden ist: 1. von dem reflektierten Selbstbewußtsein oder Jch, 2. von der Empfindung, welche das Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affektion gesetzt. Von der Empfindung wird niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das »Keines von Beiden.« Im Gefühl sind wir uns als der Einheit des denkend Wollenden und wollend Denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. Die transzendentale Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl, und in diesem ist der transcendentale Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert. »Sie ist also insofern, als in unserem Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge wie wir selbst, als Wirkendes und Leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren, also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit verflochten ist, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl« (S. 218). Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus. Dagegen ist sie unter dieser Form völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem andern; nur an einem einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz ist man sich der Einheit bewußt. Wir wissen nur über das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber über ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich. Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns; ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Tierischen herabsinken (S. 214—222).

Schleiermachers Lehre von der Religion als absolutem Abhängigkeitsgefühl ist der Gegenstand zahlreicher Angriffe geworden. Man hat ihm vorgeworfen, es sei ein ungerechtfertigter Sprung, wenn er das Gefühl, das als solches die Identität sei und den transzendentalen Grund enthalte, nicht bloß seiner Form nach als die subjektive Einheit unseres Wesens bezeichne, sondern mit und in seiner Form auch schon den Inhalt gegeben sein lasse, indem es die absolute Einheit der Welt oder Gott in sich habe. Der Satz, daß jedes Gefühl = Gefühl von Gott, religiöses Gefühl sei, passe nur in den Zusammenhang der »Reden«, nicht mehr der Dialektik. »Den Reden«, sagt Sigwart (S. 850), »war jedes Gefühl religiös, weil darin die Beziehung zum Ganzen gesetzt ist«, weil es die Einheit des Für-sich-Seins und des Seins im Ganzen ausspricht, die ursprüngliche Identität des Ich mit dem All, das All aber, das Ganze der Welt in poetischer Anschauung zur Einheit zusammengefaßt, war das Absolute, und Religion die Versenkung in dieses All.« Tatsächlich ist aber das Gefühl der Dialektik nicht mehr das der Reden; »es ist nur ein Innewerden eines bestimmten Zustandes, ein Insichbleiben des Subjekts, und seine Bedeutung hat es nur in der Gewißheit der Einheit des Subjekts.« Schon in der zweiten Auflage der Reden bahnt sich zwar der Standpunkt der Dialektik bereits an, aber die Stellung des Gefühls ist doch noch eine ganz andere; Religion, Metaphysik und Moral als höchste Stufen des Denkens, Fühlens und Wollens stehen im engsten Zusammenhang, und die Indifferenz aller drei Funktionen vermittelt im Selbstbewußtsein den Zusammenhang zwischen den einzelnen Lebensmomenten, was nach der Dialektik durch das Gefühl als Indifferenz von Denken und Handeln geschieht. Es ist einleuchtend, daß Schleiermacher diese Definition in der Dialektik im Anschluß an das Identitäts-System Schellings gewählt hat. Die ganzen Darlegungen Schleiermachers über das Gefühl als Indifferenz von Denken und Wollen entsprechen der Schelling'schen Lehre von der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen in der absoluten Totalität, wie wir sie (oben S. 30 f.) kennen gelernt haben.

Im Anschluß an die Identitätslehre trägt Schelling in seiner Schrift: »Philosophie und Religion« (1804) seine Lehre vom Absoluten, von Gott und Welt vor. Das Prinzip der Identitätslehre ist die absolute Einheit (Indifferenz) des Idealen und Realen, ein Prinzip, das nicht aus ihr, sondern aus dem sie folgt. Das Absolute muß unmittelbar erkannt werden, und da nur das eigene Wesen, nicht ein

fremdes Objekt unmittelbar erkannt werden kann, so ist das Absolute nur dann erkennbar, wenn es sich selbst erkennt oder anschaut, daher ist das Selbsterkennen oder die Selbstanschauung, die seinem Wesen allein entsprechende und absolut notwendige Form. Alles Philosophieren beginnt erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst sein (W. I. 6, S. 27). Die Ausdrücke Glauben, Ahndung und Gefühl lehnt Schelling ab; sie sind zu schwach als Ausdruck dafür, die Erfahrung jener Evidenz, die in der Idee des Absoluten liegt, auf das »Individuelle des Individuums« zurückzuführen, ebensowenig wie Gott nicht als das beschrieben werden kann, was bloß durch Ahndung und Gefühl festgehalten wird (W. I. 6, S. 27—31).

Wie gestaltet sich nun bei Schelling von dieser Auffassung des Absoluten aus das Verhältnis Gottes zur Welt? Da das Absolute Selbstgestaltung ist und in den Ideen, die es gestaltet, sich formt und gegenständlich macht, so sind die Ideen die wirklichen Gegenbilder, in denen das Absolute objektiv ist. Dieses Gegenbild ist »ein anderes Absolutes«, sowohl ideal als real, nicht nur ein Bild, ein bloßer Schatten, sondern göttliches Gegenbild und die Idee des göttlichen Gegenbildes hat ihrerseits die Macht, die Idealität in Realität umzuwandeln, d. h. Ideen zu produzieren, die selbst produktiv sind, und entfaltet sich so zur Ideenwelt. Die Ideen produzieren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten; dieses ist die wahre transzendentale Theogonie. Das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subjekt-Objektivierung ist, daß sich die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reduziert, daß demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes und bis hierher nichts ist, das nicht absolut ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre (cf. Schelling W. I, 6, S. 32—35 und Fischer S. 618).

Von dieser »Welt in Gott« geht Schelling nun weiter zu der »Welt außer Gott« und stellt die Frage: Wie ensteht aus der göttlichen Natur die endliche, aus der Intellektual-Welt die körperliche? Wie verhält sich die endliche, materielle, in Raum und Zeit ausgedehnte Welt zum Absoluten? Den Ursprung der Materie bezeichnet Schelling als eines »der höchsten Geheimnisse der Philo-

sophie«, entweder ist die Materie abhängig oder unabhängig von Gott, ist sie unabhängig, so wird ein dem Absoluten entgegengesetztes zweites Weltprinzip angenommen, was Dualismus wäre und den Begriff des Absoluten beschränkte bezw. verneinte. Ist die Materie abhängig, so wird Gott damit auch zum Urheber alles Unvollkommenen und Bösen gemacht. So wählt Schelling den Ausweg: es gibt zwischen Gott und Materie weder eine Brücke noch einen absoluten Gegensatz. Die Verneinung des Dualismus fordert die Begründung der endlichen Natur aus dem Absoluten, also einen gewissen Zusammenhang zwischen ihr und Gott; die Verneinung jeder Möglichkeit eines stetigen Uebergangs fordert den Abbruch. Der Ursprung der Materie ist nicht durch einen stetigen Hervorgang aus dem Absoluten, sondern nur durch ein »vollkommenes Abbrechen der Absolutheit«, durch einen Sprung denkbar, »er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen.« Dieser Abfall ist ewige Tat und unerklärlich; das Absolute hat selbst keinen Teil an ihm, er begründet ein außergöttliches Dasein und ändert so nichts an dem Wesen Gottes und seines Gegenbildes; er ist in Rücksicht auf das Absolute außerwesentlich oder akzidentell (W. I. 6, S. 41 ff.; Fischer S. 622).

In Schleiermachers Theorie von Gott und Welt spielen diese Fragen keine Rolle; die Frage des Verhältnisses Gottes zur Welt, die Entstehung der Welt aus und durch Gott besteht für Schleiermacher nicht; wir finden bei ihm keine Erklärung der Welt aus dem Absoluten, keine »Theogonie«, auch keine Lehre von der Schöpfung oder der Rückkehr der Welt in Gott. »Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältnis zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider« sagt Schleiermacher: »beide Ideen, Gott und Welt, sind Korrelate. Identisch sind beide nicht, denn in Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit: die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit ist raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität aller Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. Zu denken ist aber eins nicht ohne das andere, die Welt nicht ohne Gott, ... Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken. Sowie man ihn gleichsam vor der Welt denkt, merkt man, daß man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Phantasma (cf. S. 227). Kein Gott ohne Welt sowie keine Welt ohne Gott, Gott ist die Einheit aller mit Ausschluß aller Gegensätze, die Welt ist die Einheit mit Einschluß aller Gegen-

sätze. Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt« (S. 228). Geradezu in Bezug auf Schelling und im Gegensatz zu seiner Lehre von der Welt in Gott und außer Gott stehen die Ausführungen Schleiermachers, durch die er einen Gott außerhalb der Welt ablehnt, weil dies notwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wovon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Die Welt innerhalb Gott zu setzen, geht wesentlich darauf zurück, Gott zur natura naturans und Weltordnung zu machen. »Völlig unstatthaft ist der Schelling'sche Ausdruck, daß das endliche Sein der Abfall von Gott wäre; denn wenn Gott nicht ohne seinen Abfall gedacht werden kann, so ist das Gute durch das Böse bedingt, und es hat das Böse eine der Notwendigkeit Gottes gleiche Realität« (S. 229). — Ist nun Schleiermachers Gotteslehre in der Dialektik Pantheismus? Schleiermacher selbst umgeht eine Antwort auf unsere Frage und vermeidet es, sich ganz bestimmt auszudrücken. Jedenfalls wollte er nicht ohne weiteres als Pantheist gelten (cf. oben S. 22); er sagt »die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt, diese Formel sichert uns, daß nicht die eine Idee durch die andere aufgehoben wird,« und andererseits: »beide Ideen sind nicht dasselbe; bestimmt man sie diesem Kanon zuwiderlaufend, indem man sie identifiziert (Pantheismus), so muß man auf die Formel natura naturans oder eine ähnliche kommen« (S. 231). Schleiermacher merkte selbst, daß weder gänzliche Identifikation, noch gänzliche Trennung beider Ideen befriedigen konnte, und es klingt fast wie eine Ausflucht, wenn er hinzufügt: »etwas Genaueres aber zu bestimmen, sind wir durch unsere Aufgabe nicht genötigt. Ist das Absolute das gänzlich Ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der Terminus a quo, immer jenseits alles Zeitlichen liegend und nie als zeitliche Entwicklung zu fassen, ist die Idee der Welt immer nur Terminus ad quem, weil zum Teil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Größe, bis alle ihre einzelnen Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind, so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Konstruktion der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich getrennt würden« (S. 231). Halpern bezeichnet das System Schleiermachers als »erkenntnistheoretischen Evo-

lutions-Pantheismus« (S. 269, A. G. Ph.), indem er in Bezug auf das Erkennen einen »Evolutionismus des Erkenntnisprozesses« feststellt, während sich in Bezug auf das Absolute als Totalität, Identität, Zusammenhang, Einheit, ein weiterer Grundzug: der Pantheismus ergibt. Doch ist Schleiermachers Lehre mit diesem Ausdruck, unter dem man sich schwer etwas Bestimmtes vorstellen kann, kaum erschöpfend bezeichnet. Sicherlich darf Schleiermacher nicht, ebensowenig wie Schelling (in der ersten Periode seiner Philosophie vor 1809), ohne weiteres für einen Pantheismus in gewöhnlichem Sinne in Anspruch genommen werden, denn auch bei Schelling fallen Gott und Welt nicht zusammen, und trotz alles Strebens nach Einheit bleibt ihm ein Dualismus doch zurück in dem »Abbruch« der endlichen Welt vom Absoluten.

Mit der Frage nach der Erkenntnis des Absoluten hängt auch die Frage nach der Einheit von Philosophie und Religion zusammen. Schelling weist darauf hin, wie im Altertum Philosophie und Religion eins war; die Religion wurde gleich einem heiligen Feuer in Mysterien bewahrt und hatte mit der Philosophie »ein gemeinschaftliches Heiligtum«. Später mußte die Philosophie, um ihre Reinheit zu erhalten, von der Religion zurücktreten, und es wurden ihr allmählich jene Gegenstände, welche sie im Altertum behandelt hatte, entzogen; nun sollen sie der Philosophie wieder zurückgewonnen werden (W. I. 6, S. 16 ff.). Religion und Philosophie dürfen nicht getrennt werden, das hieße über dem Absoluten noch »ein anderes als Gott« setzen, dann wäre das Absolute der Philosophie nicht der Gott der Religion; sie können aber ihrer Natur nach nur eines sein (W. I. 6, S. 20 ff.). Das ist ganz und gar auch die Ansicht Schleiermachers; »nur aus Mißverstand,« sagt er, »hat die Ansicht entstehen können, als ob Gott etwas anderes sei, als das Absolute« (S. 240). Der Streit zwischen Philosophie und Religion um gegenseitige Anerkennung oder um den Primat ist nichtig; denn ihre Interessen sind einander gar nicht entgegengesetzt. Die Philosophie darf nicht glauben, die religiöse Richtung sei das Erzeugnis einer unvollendeten Entwicklung, welche durch die Philosophie aufgehoben werden soll; die Philosophie soll — wie überall — die Aufsicht führen über das Verfahren im dogmatischen Denken, aber sie muß das religiöse Gebiet anerkennen, und zwar nicht in der Metaphysik, sondern durch Aufstellung der Religionsphilosophie als einer von der Ethik abgeleiteten Disziplin (S. 242 ff.).

In der Bedeutung für die Religionsphilosophie liegt denn auch der Hauptwert der ganzen Schleiermacher'schen

Dialektik, die in ihrer Grundanschauung und vielen Einzelheiten gewiß mehrfach Berührungspunkte mit dem System Schellings zeigt, die aber schon durch ihre Absicht, nur eine »Kunstlehre des Wissens«, nicht Wissenschaft selbst zu sein, im Gegensatz zu der aprioristischen Konstruktion des objektiven Seins bei Schelling steht und in erster Linie nur propädeutischen Wert hat, da nach Schleiermacher eine absolute Gewißheit für uns überhaupt nicht erreichbar ist. Und darin liegt auch die selbständige Bedeutung der Dialektik über die Schelling'sche Philosophie hinaus; die vollkommene Ausgleichung der Gegensätze des Idealen und Realen etc. wird nicht erreicht, sondern nur erstrebt, und ist das im Unendlichen liegende Ziel unseres Denkens.

So gilt, was Schelling in seiner Rede in der Münchener Akademie im Jahre 1834 auf den Tod Schleiermachers treffend von dem Manne und seinem Lebenswerk gesagt hat, insbesondere auch von der Dialektik: »es gibt Männer, deren Geist bis zum Ende ihrer Laufbahn nicht bloß in Tätigkeit, sondern in fortschreitender Entwicklung begriffen ist; ein solcher war Schleiermacher« ... und »nicht darauf so sehr kommt es an, was ein edler Geist erreicht, was nicht, bis wohin er fortgegangen, und wo er stehen geblieben, als darauf, wie er das Erreichte erstrebt und warum er stillgestanden« (W. I. 9, S. 463 ff.).

Und wenn heute der Religionsphilosophie wieder besonderes Interesse zugewendet wird, so dankt sie das in erster Linie Schleiermacher, der der Religion neue Wege gewiesen hat, und durch den die Philosophie wieder das gewinnen kann, was nach Schelling durch die Vereinigung von Philosophie und Religion das Altertum besaß (W. I. 6, S. 16), nämlich: »den Mut und das Recht zu den einzig großen Gegenständen, um derentwillen allein es wert ist, zu philosophieren und sich über das gemeine Wissen zu erheben.«

Zusammenfassung.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen, so finden wir:

Als Werke Schellings, die zum Vergleich mit der Dialektik herangezogen werden können, kommen mit Sicherheit nur die vor 1804 erschienenen in Betracht. Es ist wahrscheinlich, daß Schleiermacher Schellings »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» vom Jahr 1809 nicht gekannt hat (S. 23).

Andererseits ist ein Einfluß von Schleiermachers Dialektik, die 1839 erschien, auf die letzte Periode der Schellingschen Philosophie nicht nachzuweisen. —

Die Dialektik stellt eine Einheit von Logik und Metaphysik dar, sie ist nicht eine Wissenschaft des Wissens, sondern eine Kunstlehre des Wissens (S. 25). Schleiermacher läßt Wissen und Sein, Denken und Gedachtes, gegeben sein im Selbstbewußtsein in Anlehnung an Schellings Transzendentalphilosophie, der das Selbstbewußtsein nicht eine Art des Seins, sondern des Wissens ist, und nach der der letzte Grund unseres Wissens nicht außerhalb, sondern innerhalb des Wissens ist (S. 25).

Die beiden Faktoren des Wissens, die organische und intellektuelle Funktion gleichen sich durch Identität aus, ebenso laufen das Ideale und Reale parallel nebeneinander als Modi desselben Seins. Die drei Gebiete des Denkens sind: das eigentliche Denken, das Wahrnehmen und das Anschauen. Das wirkliche Denken entsteht nur durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt, die organischen Denkakte stehen unter der Potenz des Zusammenfassens, die intellektuellen haben die Form fortschreitender Entgegensetzungen, das wirkliche Denken ist das Bezogenwerden beider Funktionen aufeinander (S. 27 ff.). Diese quantitative Betrachtung der Gegensätze als Stufen einer Reihe

ist von Schellings Identitäts-Schema entlehnt, mit seiner Reihe von Potenzen, deren Basis die absolute Identität, deren Exponent der größere oder geringere Grad von Subjektivität oder Objektivität ist.

Die Lehre von Begriff und Urteil ist gleichfalls bei beiden Philosophen verwandt. Das Gebiet des Begriffs endet bei Schleiermacher nach unten und oben in einer Mehrheit möglicher Urteile; das Urteil ist die Identität von Sein und Nichtsein des Subjekts; nur durch einen eigenen Akt des Zusammenfassens und Aufeinanderbeziehens bilden die Urteile eine Anschauung, wie auch bei Schelling die verschiedenen Beziehungen von Subjekt und Objekt im Urteil nur durch Anschauung möglich sind. Eine solche Anschauung ist für Schelling der Schematismus, und es ist wohl sein Einfluß, wenn Schleiermacher das »Schema« als die sinnliche Seite des Begriffs bezeichnet. Bei Schelling vermittelt das Schema den Begriff mit dem Gegenstand, bei Schleiermacher führen »Formel« und »Schema« zum Begriff (S. 33 ff.).

Die Lehre von den angeborenen Begriffen lehnen beide Philosophen ab. — — Der Syllogismus stellt sowohl für Schelling als für Schleiermacher keine besondere Form, keinen einzelnen Denkakt dar.

Unter den »Formen des Seins« werden gegenübergestellt: Kraft und Erscheinung (bezw. »Materie« bei Schelling), Raum und Zeit, Ursache und Wirkung. Schelling betrachtet Raum und Zeit als Vorstellung der Intelligenz, während sie nach Schleiermacher sowohl in der Vorstellung, als in den Dingen sind. In der Freiheitslehre setzt Schleiermacher die Identität von Freiheit und Notwendigkeit voraus. »Freiheit und Notwendigkeit sind jede das Maß des andern«, sie sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt, sondern das gemeinschaftliche kontradiktorische Gegenteil beider ist das Zufällige. Die Vorstellung der Willkür ist falsch; der Mensch wählt doch, was ihm am nächsten liegt. Unentschlossenheit ist kein Zeichen der Freiheit. — Hier stehen Schelling und Schleiermacher im Gegensatz: Schleiermacher ist Determinist, Schelling Indeterminist. Schelling trennt mit Kant »Ding an sich« und »Erscheinung«; nur so ist für ihn Freiheit möglich, für Schleiermacher gibt es diese Trennung nicht und somit keine Freiheit. In den »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« zeigt uns Schelling die Freiheit als »innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit«, sie ist intel-

ligibler Natur. Frei ist, was den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß ist. — Schroffe Einseitigkeiten sind bei beiden Philosophen vermieden durch den Aufbau auf das Identitätssystem (S. 39 ff.).

Die Scheidung in spekulatives und empirisches Wissen bei den Formen des Begriffs und Urteils überträgt Schleiermacher auch auf die Gegensätze von Allgemeinem und Besonderem, Naturwissenschaft und Geschichte, Dialektik und Mathematik, Ethik und Physik, und der Teilung in physisches und ethisches Wissen entspricht im Sein diejenige in Natur und Geist. Schelling betont die Einheit von Natur und Geist, der Geist verwirklicht sich in der Natur; dem entspricht bei Schleiermacher die Wirkung des Geistes auf das natürliche Sein. Auch für Schelling ist die Naturphilosophie spekulative Physik; reine Empirie ist nur Geschichte. In Betonung des Gegensatzes zwischen Empirie und Spekulation, der Bezeichnung der Empirie als Geschichte, der Einteilung der Physik in spekulative und empirische stimmen Schelling und Schleiermacher überein. Dagegen sind Schleiermachers Ausführungen über Ethik selbständig und ohne Anhaltspunkt bei Schelling (S. 46 ff.).

Während bei Schelling die Gegensätze, welche durch die Antithese des Allgemeinen und Besonderen möglich sind, in die Mathematik fallen, trennt sie Schleiermacher in Dialektik und Mathematik.

Eng im Anschluß an Schellings Identitäts-System erklärt Schleiermacher im religions-philosophischen Teil der Dialektik das Verhältnis von Anschauung und Gefühl. Im Gefühl liegt der transcendente Grund des Denkens und Wollens, nämlich Gott. Gott ist die Einheit des Seins. — Gott und Welt sind Korrelate, die Welt ist die Totalität aller Gegensätze, die Gottheit die Negation aller Gegensätze. — Schellings Lehre von der Welt in Gott und außer Gott, vom endlichen Sein, als Abfall von Gott, lehnt Schleiermacher ab. Trotzdem will Schleiermacher nicht ohne weiteres als Pantheist gelten (S. 50 ff.).

Sowohl Schelling als Schleiermacher treten für eine Verbindung der Philosophie mit der Religion ein. Sie führt nach Schleiermacher zur Religionsphilosophie, als einer von der Ethik, nicht von der Metaphysik abgeleiteten Disziplin.

Lebenslauf.

Am 22. Mai 1885 wurde ich in Altshausen, Oberamt Saulgau, Württemberg, geboren als Sohn des im Jahr 1907 verstorbenen evangelischen Lehrers August Mann. Nachdem ich im Frühjahr 1906 die Maturitätsprüfung am Gymnasium in Basel bestanden hatte, studierte ich Philosophie und Theologie von Ostern 1906 bis Ostern 1908 in Basel, von Ostern 1908 bis Ostern 1909 in Bonn und von Ostern 1909 bis Herbst 1910 in Tübingen, sodann Germanistik vom Herbst 1910 bis Herbst 1912 in Bonn. Vom Herbst 1910 bis Ostern 1914 war ich zugleich als Erzieher am Evangelischen Pädagogium in Godesberg bei Bonn angestellt. Im Dezember 1913 legte ich in Bonn die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen in Preußen ab.